

**MARCOS DIAS DE ARAÚJO**

**JOÃO DANIEL E SEU TEMPO : TRADIÇÃO E A  
MODERNIZAÇÃO NA EXPERIÊNCIA JESUÍTICA NO PERÍODO  
POMBALINO**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção  
do grau de Mestre. Curso de Pós-Graduação em História,  
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes,  
Universidade Federal do Paraná.  
Orientador : Prof. Dr. Ronald José Raminelli.

CURITIBA  
Agosto 1999



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
COORDENAÇÃO DOS CURSOS DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
Rua General Carneiro, 460 6º andar fone 360-5086 FAX 264-2791

**181 - Ata da sessão pública de arguição de dissertação para obtenção do grau de Mestre em História.** Aos vinte e três dias do mês de agosto de um mil novecentos e noventa e nove, às quatorze horas, na sala 612, no 6º andar do Edifício D. Pedro I, no Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, foram instalados os trabalhos de arguição do candidato Marcos Dias Araújo em relação a sua Tese intitulada “**João Daniel e seu Tempo: Tradição e a Modernização na Experiência Jesuitica no Período Pombalino**”. A Banca Examinadora, designada pelo Colegiado dos Cursos de Pós-Graduação em História, foi constituída pelos seguintes professores: Dr. Ronald Raminelli (UFF), Dr. Carlos Roberto Antunes dos Santos (UFPR), Drª. Maria Fernanda B. Bicalho (PUC-RJ), sob a presidência do primeiro. A sessão teve início com a exposição oral do candidato sobre o estudo desenvolvido. Logo após, o Senhor Presidente dos trabalhos, concedeu a palavra a cada um dos Examinadores para suas respectivas arguições. Em seguida, o candidato apresentou sua defesa. Na sequência, o Senhor Presidente retomou a palavra para as considerações finais. A seguir a banca examinadora reuniu-se sigilosamente, decidindo-se pela ~~aprovação~~ do candidato, atribuindo-lhe o conceito final “...A...”. Finalmente, o Senhor Presidente declarou ~~aprovado~~ o candidato que recebeu o título de **Mestre em História**. Nada mais havendo a tratar o Senhor Presidente deu por encerrada a sessão, da qual, eu Luci Moreira Baena, secretária, lavrei a presente Ata, que vai assinada por mim e pelos membros da Comissão Examinadora.

Luci Moreira Baena

Prof. Dr. Ronald Raminelli

Prof. Dr. Carlos Roberto Antunes dos Santos

Profª. Drª. Maria Fernanda B. Bicalho



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ  
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
COORDENAÇÃO DOS CURSOS DE PÓS GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA  
Rua General Carneiro. 460 6º andar fone 360-5086 FAX 264-2791

## PARECER

Os Membros da Comissão Examinadora designados pelo Colegiado dos Cursos de Pós-Graduação em História para realizar a arguição de dissertação do candidato **Marcos Dias Araújo**, sob o título "**João Daniel e seu Tempo: Tradição e a Modernização na Experiência Jesuítica no Período Pombalino**" para obtenção do grau de **Mestre em História**, após haver realizado a atribuição de notas, são de Parecer pela *aprovação* com conceito "**A...**" sendo-lhe conferidos os créditos previstos na regulamentação dos Cursos de Pós-Graduação em História, completando assim todos os requisitos necessários para receber o grau de **Mestre**.

Curitiba, 23 de agosto de 1999.

Prof. Dr. *[Assinatura]*  
Presidente

Prof. Dr. *[Assinatura]*  
1º Examinador

Prof. Dr.<sup>a</sup> *Maria Fernanda B. Bicalho*  
2º Examinador

**Para Renata com amor, afeto, amizade e admiração**

## AGRADECIMENTOS

Tenho o prazer de agradecer a diversas pessoas que colaboraram para essa dissertação e na minha vida nesses três anos, desde a elaboração do projeto até a defesa.

Especialmente ao meu orientador Ronald José Raminelli que em todos os momentos esteve ao meu lado apoiando, criticando e contribuindo com esse trabalho e seu autor. A ele devo muito da responsabilidade acadêmica que venho adquirindo.

Aos membros da banca de qualificação e da defesa : o Magnífico Reitor Sr. Dr. Carlos Roberto Antunes dos Santos, que, além de participar das bancas dando importantes contribuições, foi zeloso professor na graduação e na pós-graduação; o Sr. Dr. Carlos Alberto Lima que muito contribuiu na qualificação para melhorar partes importantes do trabalho. A Sra. Dra. Maria Fernanda Bicalho , pelas suas críticas e sugestões na banca final, no dia 23 de agosto de 1999.

Aos professores do PGHIS, especialmente aos Srs. Drs. Renan Friguetto , Sérgio Odilon Nadalin, Euclides Marchi, Dennison de Oliveira, Márcia Siqueira e Ana Maria Burmester, todos professores e professoras que contribuíram, em suas disciplinas, para o aperfeiçoamento desse trabalho. Agradeço de forma veemente à Dra. Marionilde Dias Brephol de Magalhães como professora, amiga e coordenadora da pós-graduação. Ao Sr. Dr. Luís Carlos Ribeiro, estendo meu agradecimento pelo incentivo geral que deu a minha participação na vida do Departamento, às oportunidades contribuindo a minha vida acadêmica.

À direção da APAH, da qual faço parte, meu agradecimento pela possibilidade de trabalharmos juntos e pelo convite para participar do Curso “Religião e Poder” , juntamente com Renan Friguetto e Leandro Magalhães, com quem tive conversas produtivas sobre as tradições medievais e sobre Antônio Vieira.

Aos colegas do Curso de Pós-graduação, especialmente aos Srs. Wilson Maske, Johnni Langer, Aníbal Costa, Emílio Boschillia e à Sra. Anita Schlesener, que contribuíram com suas críticas e observações.

Agradeço também ao Sr. Paulo Vieira Neto com quem mantive conversas decisivas sobre a filosofia dos séculos XVII e XVIII.

Essa pesquisa seria impossível sem o financiamento da CAPES que concedeu bolsa por dois anos e meio dentro do programa de Pós-graduação e através do PET no meu tempo de graduação por outros três anos.

À Biblioteca de Ciências Humanas Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná e seus funcionários.

À Pró-reitoria de Pesquisa e Pós-graduação, especialmente à Sra. Jussara Elias.

Aos amigos e amigas que compareceram no dia da defesa desse trabalho, Sra. Leila Ferreira, Renata Ferreira, Antônio Marcos Ferreira, André Lass, Fábio Araújo, Salete Kozel, Ana Paula V. Martins, Renan Friguetto, Aníbal Costa, Benedito Costa Neto, Miguel Alonso e Alessandra Hoffman.

Aos meus pais, irmão e cunhada, e às famílias Dias, Araújo, Coelho e Santos Ferreira pela amizade e carinho, mesmo que a distância e a vida tenham nos separado um pouco.

À minha mulher e amiga, companheira e corretora do texto, Renata Maria Santos Ferreira, que esteve sempre comigo durante esses últimos dois anos e me ajudou em tudo. A ela todo o meu amor e gratidão.

## RESUMO

Este trabalho tem por principal objetivo analisar como a experiência amazônica e as várias tradições coloniais e ocidentais apresentam-se e moldam o trabalho do padre jesuíta português João Daniel (1722-1776), missionário no Rio Tapajós e Amazonas no período pombalino, que uma vez preso por ordem de Sebastião Carvalho, escreveu O tesouro descoberto no Rio máximo Amazonas, permanecendo inacabada com sua morte no cárcere. O trabalho analisa os vários aspectos da obra do padre (visão da natureza, dos índios, seu projeto econômico, suas máquinas e o imaginário) buscando os limites da cultura e da experiência, através de uma interface com a historiografia nacional. Tratou-se da obra como possuindo uma grande riqueza para entender os momentos de crise e de mudança, ressaltando a importância do estudo das razões coloniais mais centradas na experiência que elas proporcionam, e menos nas idéias européias eleitas como “modernas” ou “corretas”. No entanto não foi relegada a visão de a obra do padre fazer parte das tradições e inovações que serão mantidas diante da eminência da mudança social, econômica e do próprio imaginário (dos mitos medievais para o maquinismo).

Palavras-chave : Brasil colonial, século XVIII, economia colonial, Amazônia, índios amazônicos, natureza tropical, imaginário, modernização, tradição e pombalismo.

## ABSTRACT

This work have for major objective to analyse how the amazonian experience and the most ocidental and colonial traditions shape the work of the portuguese jesuit João Daniel (1722-1776), who was missionay in Tapajos and Amazon Rivers in the Age of Pombal (1750-1777). Arested by Pombal's orders (in 1756), João Daniel wrote O tesouro descoberto no máximo rio Amazonas (The discovered tresure in biggest Amazon River) , leaving unfinished by his death in prision. The tesis analyses many aspects of the priest's book (his vision of nature, indians, his economic projetc for Amazonas, his machines and the imaginary), searching for the limits of culture and experience with national historiography background. Considering this Tesouro Descoberto as having a great contributions to the understanding of crisis and changes moments and to stick out the importance of the study of the colonial reasons, more centred in experience as in european ideas, classified normally, like "modern", "right" or "universal". This tesis otherwise, see João Daniel's work as part of a complex game of chosen of traditions and inovations, that will be maintaining front of social , economic and imaginary changes of 18 th century.

Keywords : Colonial Brazil , 18th century, colonial economy, Amazon River, indians, tropical nature, imaginary, maquinism, tradition and pombalism.



## **SUMÁRIO**

<b>AGRADECIMENTOS</b>	- III
<b>RESUMO</b>	- V
<b>ABSTRACT</b>	- VI
 <b>APRESENTAÇÃO</b>	 -IX
 <b>1-INTRODUÇÃO</b>	 - 01
1.1 - Os jesuítas na historiografia	-02
1.2 - Os sujeitos frente aos tempos de mudança	- 28
1.3 - João Daniel e a historiografia	- 38
1.4 - Tese	- 42
 <b>2 - A VIDA DE JOÃO DANIEL</b>	 - 44
2.1 - Ao dados pessoais : certezas e indícios	- 44
2.2 - Especulação indiciária sobre a origem de classe de João Daniel	- 60
 <b>3 - POLÍTICA E ECONOMIA</b>	 - 63
3.1. O projeto do padre	- 63
3.2. Transformações e correntes econômicas	- 92
3.3. O projeto em perspectiva	- 118
 <b>4 - NATUREZA</b>	 - 136
4.1 Descoberta da natureza amazônica	- 136
4.2 O Paraíso ?	- 140
4.3 Animais e homens	- 148
4.4 Utilitarismo dos animais	- 159
4.5 Os usos das plantas e a medicina	- 169
4.6 Ecologia e limitações do conhecimento	- 175

<b>5 - ÍNDIOS AMAZÔNICOS</b>	<b>- 178</b>
5.1 . Origem dos índios	- 179
5.2 Bárbaros	- 184
5.3 Recomendações aos futuros missionários	- 198
5.4 Tradição cultural	- 202
<b>6. OS DOIS LADOS DO IMAGINÁRIO</b>	<b>- 206</b>
6.1. Monstros, seres e lugares fantásticos	- 211
6.2. Máquinas	- 226
<b>7. CONCLUSÕES</b>	<b>-238</b>
<b>8. FONTES E BIBLIOGRAFIA</b>	<b>- 243</b>

## **APRESENTAÇÃO PÚBLICA DA DISSERTAÇÃO DIA 23/8/99**

Gostaria de agradecer à banca de qualificação, aos senhores e senhora da banca final de defesa da dissertação, em especial a Ronald Raminelli pela sua orientação, professores e funcionários da Pós-Graduação, aos colegas, meus amigos, meus pais e à Renata.

O caminho de pesquisa que percorri começou ainda na graduação do curso de História em uma conversa com o professor Ronald Raminelli, quando me sugeriu a pesquisa sobre João Daniel. Sem a obra ainda em mãos, fui aos comentadores. A primeira impressão mostrava um João Daniel muito interessante : José Honório Rodrigues era elogioso ao valor da fonte, para quem se tratava da mais rica fonte para o estudo da região amazônica naquele século. Varnhagen, igualmente elogioso, descobridor da fonte e seu primeiro publicador (da segunda parte), usava João Daniel nos assuntos da vida material indígena .

Aos poucos surgiram-me os detratores de João Daniel : o Cel. Baena, que em 1840 já lhe criticava a obra pela ótica dos mesmos colonos inimigos dos jesuítas, e seguido de vários outros desconfiados de um cronista tão imaginoso , para usar o termo de Euclides da Cunha. Para o homem científico moderno, as idéias do padre pareciam deslocadas da lógica classificatória

científica da Botânica ou da Antropologia, como na crítica de Herbert Baldus, na década de 1950. Essa disputa em torno do valor ou não da fonte me chamou a atenção por refletir o próprio debate sobre os jesuítas na historiografia brasileira que seguiu importante desde José Bonifácio , passando por Varnhagen, até Capistrano de Abreu, e depois , sob outra ótica em Gilberto Freire. Procurei mostrar, então que a historiografia apresentava um preconceito e uma indisposição com os jesuítas do século de confronto com Pombal, repetindo os argumentos usados nos papéis pombalinos. Por outro lado prevalecia, em quase todos os historiadores, a relação entre os jesuítas e o nascimento do Brasil que fez reforçar o mito das origens , elevando o jesuítas primitivos no solo do Brasil à categoria de santos ou heróis. Assim, procurei mostrar no trabalho que o auge dos jesuítas no Brasil não está na coragem de Nóbrega e Anchieta e de seus poucos companheiros nos primeiros anos de Brasil, mas na consolidação de um sistema de exploração das fazendas e aldeias , passando ainda por preceitos morais, e principalmente por uma racionalidade rara nas cidades e na produção da colônia, que tem em Antonil o principal nome e, ao mesmo tempo, representa o crescimento da exploração das matas pelos jesuítas e o número de índios aldeados superando qualquer estimativa até a grande varíola de 1730. Os

jesuítas tornaram-se, portanto, um empecilho à Coroa e aos colonos por estarem mais poderosos do que nunca.

O problema estava, portanto, no preconceito com os jesuítas do século XVIII que não eram racionais nem honestos para merecerem sobrevivência ante a política agressiva de Pombal, fazendo da história uma repetição de preceitos filosóficos iluministas em que os jesuítas são apenas tomistas e atrasados, contra a modernização iluminista e estatizante de Pombal. Mostrei que as idéias de João Daniel não podem ser simplesmente colocadas como o oposto completo do pombalismo, nem como adeptas do iluminismo, mas antes possuindo a intervenção de diferentes traços culturais inflexionados pela experiência amazônica. Para isso a historiografia mostrou em muitos casos as contradições aparentes dos sujeitos : Pascal religioso e matemático, ou o poeta delicado em suas coplas, mas bruto e violento com suas mulheres, casos que Marc Bloch expõe em sua “Appologie pour l’histoire” ou Isaac Newton que funda a Física Moderna e passa seu tempo em torno da alquimia e de crenças, para nós, pueris como mostrou Christopher Hill. João Daniel também é figura exemplar desse tipo tão evidente de discurso fadado à confusão.

Buscando, portanto, as tradições que concorrem à obra de João Daniel, fui aos dados pessoais que se resumiam a poucas informações dadas por

Serafim Leite. Nada além disso pôde ser descoberto. Cartas e outros documentos escritos por João Daniel , ou que a ele fazem referência, devem existir em Portugal ou Itália, quem sabe no Brasil. Mesmo assim, através de metáforas usadas pelo padre em sua obra e memórias, que têm entre os mais ricos da Beira, de sua infância nos alertam para sua classe de origem. Foi uma especulação sobre indícios muito frágeis diante da possibilidade de assimilação de um discurso hegemônico da sociedade do Antigo Regime e que um documento pode comprovar ou desmentir. Esta é uma questão que pretendo responder com mais precisão no futuro, se a ocasião permitir.

No terceiro capítulo, centrei minha atenção no projeto econômico do padre João Daniel. Essa é a parte mais conhecida da obra que vem servindo a seguidos historiadores para a História do Abastecimento e da Economia paraense, como em Maria Yeda Linhares e Ciro Flamarion Cardoso. A descrição da sociedade grão-paraense e seu projeto possuem influências diretas da experiência jesuítica no Brasil e na Amazônia, das obras de Antonil, e da própria tradição da base econômica européia, e do tomismo. Seus traços arcaizantes convivem com outros mais modernos, buscando uma racionalidade da produção e do estabelecimento de fazendas familiares na região. Aqui, portanto, fez-se uma comparação com os demais projetos econômicos e com o pombalismo buscando traços comuns entre os projetos,

ainda que todos sejam conflitantes na base política. Na questão da brecha camponesa procurei mostrar, através dos autores da História do Abastecimento, que tal prática econômica era comum nas áreas de dominação jesuítica e, além destas, por algumas fazendas.

O Quarto e Quinto capítulos não trazem novidades sobre a forma de tratar a natureza e os índios porque, sobre estes dois elementos, o padre repete esquemas tradicionais. De fato, a noção de natureza infinita e de índios imbecilizados e incapazes entre os animais e os homens, tendo incerta a sua natureza, perpetua-se no pensamento do brasileiro, ultrapassando os limites luso-brasileiros, herdeiros do utilitarismo e da escravidão. João Daniel repete o utilitarismo português de Gabriel Soares de Sousa e tantos outros. Vale ressaltar a sua posição sobre o Paraíso, tema recorrente desde a descoberta : João Daniel não nega sua existência, mas desconfia de sua materialidade e posição fixa. Ao chamar a Amazônia de quinta , diz ser a Amazônia o espaço da intervenção pelo trabalho e racionalidade humana. Sobre os índios, repetem-se os esquemas de Benci, formulador da moral branda do escravismo jesuítico e do barbarismo dos índios a despeito de trechos onde ressalta sua humanidade, contradição já muito bem explicada pela historiografia brasileira, como o trabalho do próprio Ronald Raminelli.

O último capítulo trata do imaginário na obra de João Daniel, aspecto notável e inexplicavelmente esquecido nos livros sobre o imaginário colonial. Apesar de ser surpreendente, pode explicar-se pela contradição que lança sobre esquemas formais de explicação da História do Brasil. Os jesuítas, apesar de terem sido os últimos guardiões dos mitos e lendas, eram ainda muito mais racionais que os espanhóis, como dizia Sérgio Buarque de Holanda. Por outro lado, o isolamento da obra aos assuntos da Amazônia afastou-o da historiografia do Brasil colonial, centrada em São Paulo, Bahia, Rio e Pernambuco, no máximo o Maranhão de Claude D'Abbeville. Como era uma obra tardia e de área periférica, não recebeu atenção devida.

Além de mostrar a crença de João Daniel em seres aberrantes oriundos do imaginário medieval, mostro o quanto há de diferente nos casos de um e de outro, como no ilustrativo caso dos homens de pés grandes que se movem rapidamente na floresta e que fazem dos pés seus protetores de sol ao se deitarem na relva. A evidente maior racionalidade do caso por João Daniel em relação a Mandeville nos mostra limites das crenças no limiar da era moderna para a contemporânea. No caso de João Daniel, a força da experiência amazônica mais uma vez incide sobre sua obra, como no caso referido, extraído em parte do imaginário medieval, em parte do exemplo dos cambéba.



A presença de um capítulo inteiro, na obra do padre, dedicado às máquinas mostra um interesse muito grande e o avanço do imaginário do maquinismo entre os jesuítas do século XVIII. Esse interesse vêm num crescendo desde Antonil e repete-se grandiosamente em João Daniel e Rodrigues de Melo, seu contemporâneo, com seus moinhos, mas em outra região, o Rio de Janeiro. A ciência, a exatidão da máquina que corta mais certa e rapidamente a madeira, por exemplo, é característica de um novo imaginário que se encontra misturado com o anterior em João Daniel. Parece-nos que João Daniel é exemplar aqui, mostrando que os imaginários não se seguem uns aos outros por mera oposição, mas nascem misturados.

Quanto à conclusão, retomo os argumentos acima expostos. Os jesuítas coloniais tinham sua dinâmica própria de produção intelectual de acordo com seus problemas concretos. Eles não se resumem ao tomismo, dialogando com a ciência (o que torna falaciosa a divisão entre ideologia e ciência, postulada pelo estruturalismo marxista). Ao mesmo tempo, os projetos econômicos encontram-se baseados num substrato de tradições e experiências comuns da política colonial e de problemas concretos a serem resolvidos (como a questão da escravidão). Desta forma o trabalho seguiu. Faltaram-lhe mais profunda comparação com outras fontes coloniais, mas este autor quis fugir das genealogias do pensamento e do discurso, que me deslocariam da obra de

João Daniel. Também as exegeses exaustivas e pouco inovadoras dos conceitos de que a História se utiliza sem encontrar a teorização adequada, criando frankensteins conceituais foram evitadas. Antes de tudo isso, procurei mostrar as razões específicas e o peso da experiência em uma obra negligenciada pela maioria dos historiadores e desconhecida para fora do grupo dos especialistas, mas que se mostra tão rica e fértil ao historiador dos mais diversos campos da análise histórica.

## 1 - INTRODUÇÃO

Bolsista do Programa Especial de Treinamento, comecei a me dedicar ao estudo do Brasil colonial ainda na graduação em História na Universidade Federal do Paraná, quando iniciei essa pesquisa. Depois de ter estudado as cartas de José de Anheita, iniciei, sob indicação e orientação de Ronald Raminelli, leituras sobre o Pe. João Daniel, resultando num trabalho de pesquisa, uma monografia de final de curso e um projeto de mestrado, que com essa Dissertação concluo.<sup>1</sup>

O objetivo maior é tratar a obra de João Daniel como fonte para um resgate da diversidade cultural dos homens num momento de mudança fundamental da história colonial, portuguesa e mundial, que foi a segunda metade do século XVIII e não como uma fonte para algum recorte específico da História Amazônica.

Para iniciar esse resgate é preciso retornar à historiografia dos séculos XIX e XX sobre os jesuítas, buscando nessas interpretações as explicações e ideologias que foram dadas sobre os jesuítas, as quais influenciaram a visão da obra de João Daniel e sua colocação no mundo e no passado.

---

<sup>1</sup> ARAÚJO, Marcos Dias. "O imaginoso padre João Daniel e o projeto colonial : Imaginário e política" in **ANAIS DO IV Evento de Iniciação Científica da UFPR**, p. 426, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996. ARAÚJO, Marcos Dias. O Tesouro descoberto do padre João Daniel : crise colonial, economia e imaginação no século XVIII Amazônico. Monografia apresentada ao curso de História, UFPR. Sob orientação do Prof. Dr. Ronald Raminelli. Curitiba, 1997. ARAÚJO, Marcos Dias de. "A obra do Padre João Daniel : economia e imaginário" in **História : Questões e Debates**. Curitiba, julho - dezembro de 1996. Pp. 164-178.

### **1.1. Os jesuítas na historiografia**

Depois da Independência do Brasil, seu tumultuado e desastroso nascimento como nação, num período de quase 20 anos de instabilidade, a emergência do Segundo Império veio acompanhada de uma historiografia que desenhava o Brasil com uma história em si. A visão historiográfica de então mostrava a ação dos governos e instituições, dos homens que emergiam na sua função burocrática ou militar (como Tomé de Sousa e Men de Sá), dos homens representantes da catolicidade (como Nóbrega, Anchieta) ou dos grandes homens que marcaram indelevelmente a pátria com sua força extraordinária (Pombal, Vieira, Alexandre de Gusmão). Associada à cultura tupi e à história portuguesa, heróis e anti-heróis lusos, brasileiros e luso-brasileiros cruzavam os mares rapidamente.

Quanto aos jesuítas, a abordagem é ambígua devido à influência básica da visão pombalina e liberal posterior à expulsão da Companhia. Quase todos os historiadores concordam com a importância e a influência positiva dos primeiros padres (Nóbrega, Anchieta, Alspicqueta Navarro, Cardim, Figueira) para a unidade nacional e para a vitória da moral católica. Mas quase todos deploram abertamente a corrupção dos seus elementos quando dos assuntos referentes a comércio e escravização de índios e negros. Sistemáticamente e com a aparência de neutralidade que a ciência lhes dava, foi essa historiografia do século XIX que fixou a divisão dos jesuítas em dois períodos estanques e claramente divididos. Um primeiro balizado pela chegada em 1549 dos primeiros inicianos e pela vinda de Antônio Vieira, e outra que percorre o século seguinte à morte de Vieira, quando se dá a degeneração da Companhia. Na verdade, a baliza que divide os dois períodos varia segundo a explicação e a ideologia do historiador.

Emblemático, no sentido de sistematizar a experiência colonial num projeto que muito devia ao iluminismo e ao jesuitismo, e com qualidade ímpar, está o texto de José Bonifácio de Andrada e Silva para o governo dos índios, texto de 1823, marca do liberalismo sempre minoritário no Brasil. Para José Bonifácio, os índios apresentam as suas características negativas, mas essas se devem muito à sua defesa natural do território invadido pelos brancos. O projeto de Bonifácio está profundamente calcado na concepção dos índios como possuidores de uma razão natural, mas sua forma de tratá-los não difere muito da proposta pelos jesuítas. Ao contrário, é praticamente fiel depositário daquelas idéias abandonadas por Pombal. Bonifácio tem consciência de que as reformas do primeiro ministro não foram benéficas para os índios, facilitando sua morte e apresamento. Com sua obra José Bonifácio mostra como é possível unir tradições opostas num projeto único de dar cidadania para os índios através de um sistema de missões religiosas e com um Estado atuante, já que Sebastião Carvalho tinha um projeto de cidadania parcial para os índios com um Estado forte no trato da questão indígena.

F. A. Varnhagen, o produtor da mais conhecida síntese da história do Brasil da sua época, via nos jesuítas importantes propagadores da moral cristã e da unidade nacional, graças à manutenção de colégios que estavam sob jurisdição portuguesa.<sup>2</sup> Pouco enfático na participação da Companhia em alguns momentos, reconhece a importância da participação dos jesuítas na luta contra os franceses e em outros momentos. Os métodos de catequese são mesmo elogiados.<sup>3</sup> Além disso, Varnhagen

---

<sup>2</sup> VARNHAGEN, F. A. História Geral do Brasil. (HGB). Volume 1, secção 15, p. 246.

<sup>3</sup> VARNHAGEN, F. A. HGB. V. 1, S. 15, p. 243.

chegou a publicar obras de jesuítas, usando ainda a documentação dos padres para mostrar aspectos relativos à administração e guerra.<sup>4</sup>

No entanto, as oposições dos colonos aos jesuítas são retomadas como suas próprias na História Geral.... Desde o início os jesuítas são criticados pela sua “pseudo-caridade”, ao modo de Las Casas, ainda que Nóbrega e Anchieta tenham sido por ele absolvidos desse “crime”.<sup>5</sup> De fato, Varnhagen culpa os jesuítas pela “necessária” entrada do africano para suprir os desejos dos colonos por escravos, defendendo a escravidão dos índios como único meio de civilizá-los.<sup>6</sup> Os jesuítas são, mesmo assim, considerados confiáveis em assuntos relacionados com ao governo português. Essa situação só se inverte definitivamente com Vieira. Varnhagen chega a desdenhar o padre pelo seu falso talento como escritor, ainda que reconheça sua habilidade para a política.<sup>7</sup> Politicamente, Vieira, é maquiavélico e marca com sua presença o fim da fase meio - positiva dos jesuítas, ainda que todos admirem sua capacidade política e de oratória. A partir dele, e sua vitória na questão da repartição dos índios no Grão-Pará e Maranhão, os fatos caminham rapidamente para a oposição ao Tratado de Madri e para os choques de seus herdeiros políticos, os jesuítas do século XVIII, com Pombal.<sup>8</sup> Para Varnhagen a questão não está no conservadorismo dos jesuítas, mas na oposição dos padres ao escravismo do índio e ao favorecimento de sua integração à cultura lusa diretamente, sem que os jesuítas sejam intermediários da

---

<sup>4</sup> A obra de João Daniel ou Fernão Cardim . VARNHAGEN, F. A . op. cit. Vol. 2, secção XXIII, p. 13. Além disso, para os dois primeiros períodos da nossa história eram as cartas dos jesuítas as melhores e mais justas fontes para estudar in VARNHAGEN, F. A . Correspondência Ativa. Carta 20. P. 53.

<sup>5</sup> Ver o que João Francisco Lisboa escreve sobre o assunto. LISBOA, J. F. Apontamentos para a História do Maranhão. Petrópolis : Vozes, 1976. p. 580.

<sup>6</sup> VARNHAGEN, F. A . HGB. Vol. 1. Secção XIX, p. 335-336

<sup>7</sup> VARNHAGEN, F. A . HGB. Vol. 3 secção XXXIV, p. 164-165.

ação de integração através das missões. O autor já reconhece, como elemento de instabilidade, a presença da Companhia de Jesus e, a cada novo choque, no Rio ou em São Paulo, no Maranhão ou Pará, posiciona-se a favor dos colonos.

Opondo-se a essa posição claramente racista e anti-humanista, estava o liberal maranhense João Francisco Lisboa com sua pena afiada e irônica, desmontando os argumentos de Varnhagen na sua famosa nota C. nos seus Apontamentos... A visão sobre os jesuítas que sobressai à obra de Lisboa é bem diferente. Nela, existe a clara condenação dos portugueses e a consciência de que o Brasil nasce da invasão do território alheio e que pouco de civilizado existia nos colonos, ainda que Varnhagen visse na escravidão e na guerra elementos da civilização. Essa condenação dos colonos todavia não levou Lisboa a adotar o jesuitismo, ou a derramar de sua pena elogios desmedidos. Pelo contrário, Lisboa era um entusiasta de Pombal e sua política para a Amazônia. Lisboa é o exemplo do liberalismo do século XIX. É muito crítico com ambos os lados e apresenta uma visão muito mais inovadora e instigante da História do que Varnhagen. Para ele, Nóbrega e Anchieta (1549-1600) marcavam os “tempos heróicos da Companhia de Jesus no Brasil”.<sup>9</sup> Tendo sido um biógrafo de Vieira sua visão é importante. Ele reconhece o gênio de Antônio Vieira, mas vê nele a síntese de uma nova época, quando as “antigas virtudes individuais juntaram em alto grau a ambição coletiva da influência política e poder temporal.”<sup>10</sup> Lisboa admite participação crucial dos jesuítas na ação portuguesa no Maranhão e Grão-Pará, mas não toma seu partido, preferindo uma posição mais independente de colonos e jesuítas.

---

<sup>8</sup> VARNHAGEN, F. A. HGB. Vol. 4 p. 136-137.

<sup>9</sup> LISBOA, J. F. Apontamentos... p. 267.

<sup>10</sup> LISBOA, J. F. idem. p. 269. Sobre Vieira, indica ao leitor, na mesma página de sua obra, que em sua vida “encontrará... o espírito, a ambição, a grandeza, os trabalhos, os sacrifícios e a dedicação da ordem...”

Apesar de manter uma posição mais sóbria, Lisboa mantém uma divisão entre os bons padres e aqueles sem a pureza que marcou a primeira geração, encontrando a fronteira na morte de Anchieta.

Esta cesura está marcada de maneira nítida também no manual de História do Brasil de Américo Brasiliense. O autor começa dizendo que ele próprio está no meio termo entre aqueles que só elogios fazem aos jesuítas e outros que rejeitam com violência a todos os padres. E se o autor critica a Instituição, que essa crítica não atinja aqueles que “pela eloquência da palavra, pela persuasão, pelos exemplos de uma vida irrepreensível, pela dedicação à propaganda da fé, pelo exercício da charidade constituíram-se verdadeiros agentes de civilização, prestaram, à custa de enormes sacrifícios, os mais valiosos serviços à humanidade.” Ainda, :

Francisco Xavier, Nobrega, Anchieta, Manoel de Paiva e outros são nomes inscriptos na historia em letras indeleveis. E em relação ao Brazil a ninguem é dado obscurecer as notaveis acções dos Nobregas e Anchietas, e especialmente os filhos da provincia de S. Paulo não têm direito de lançar ao olvido os portentosos feitos daquelles dois missionarios.”<sup>11</sup>

As críticas e a expulsão dos jesuítas modernos são justas, mas elas não podem apagar a ação civilizadora dos padres no início da História do Brasil. O problema está justamente, e mais uma vez, na tal “mistura com assuntos mundanos” que marca a segunda época.

---

<sup>11</sup> BRAZILIENSE, A . Lições de História Pátria. São Paulo : Typ. Da Provincia, 1877 (2ª. edição). Lição III, p. 25-26. E depois ver ainda Lição XIII, p. 98.



A visão geral do século XIX sobre os jesuítas é negativa apesar de relativizada pelo vício historiográfico da época : o ídolo das origens.<sup>12</sup> Os jesuítas eram identificados, e, sob o ponto de vista ocidental, *são*, como a representação mais concreta e inicial de artes e civilidades tipicamente modernas e ocidentais : a música , as letras, a poesia, o teatro, as gramáticas, a própria religião cristã, e os valores associados como “rei”, “moral” e “pecado”, bem como a diplomacia. Todos esses atributos haviam sido trazidos pelos jesuítas e implantados aos selvagens, que nada disso conheciam e, portanto, não eram “felizes”. Sob o ponto de vista de todos, até mesmo de Varnhagen, os jesuítas eram bons em muitos aspectos por essa marca e origem. No entanto, para alguns a imediata investida contra a escravidão empreendida pelos padres era negativa e condenável, muito baseados em Gabriel Soares de Sousa. A oposição à escravidão é vista ainda no século XIX, desde 1750, como hipocrisia dos padres diante de suas fortunas , erguidas sob braços índios. Essa oposição à escravidão e aos jesuítas será a marca do liberalismo mais esclarecido.

Por outro lado, a tradição liberal compara a política dos jesuítas na América do Sul à política maquiavélica, de ardis, falsidade e aparência, no caso, a aparência de santidade, quando usufruíam de riquezas enormes com que sonhavam os colonos.

Essas visões anti- jesuíticas dominaram o cenário no período de formação de uma geração importante da historiografia brasileira que se formava quando Varnhagen morreu. Geração de Eduardo Prado, Capistrano de Abreu e Studart.

---

<sup>12</sup> BLOCH, M. Introdução à História. Lisboa : Europa- América, s.d. .p. 31. Como exemplo nítido têm-se a frase de Eduardo Prado no III Centenário de Anchieta : “E minhas Senhoras e meus Senhores, nós, brasileiros, temos, por este motivo da glorificação de Anchieta, uma rara ocasião de estarmos todos unidos. Na pessoa de Anchieta glorificamos a nossa história e os feitos dos nossos maiores : os irmãos podem dissentir entre si, mas todos têm o sentimento commum de veneração pelos paes.” PRADO, E. et alli. III Centenário do Venerável Anchieta. Paris : Aillaud e Cia, 1900. p. 55.

O final do século XIX e o início do XX verá renascer parcialmente uma visão positiva sobre os jesuítas. O III Centenário da morte de Anchieta marcará esse período e a publicação das palestras e discursos de figuras eminentes da historiografia da época, dando também novo impulso à ideologia jesuítica entre os intelectuais. Dos artigos reunidos em livro, dois são aqui analisados : o de Eduardo Prado e o de Joaquim Nabuco.<sup>13</sup>

Eduardo Prado faz o histórico da Companhia de Jesus desde Ignácio de Loyola militar a sua dolorosa chegada à religião. Essa o fez pensar e agir em prol não só de sua salvação, mas “das outras almas, da salvação da Igreja Catholica e da sociedade do seu tempo”.<sup>14</sup> O discurso de E. Prado volta-se contra Voltaire, contra os modernos e Napoleão, para assegurar a justeza da tradição do catolicismo e verdade , pureza e certeza de propósito na ação dos padres. Coloca Ignácio de Loyola como quem deu fim à política da Renascença pagã, que tinha em Maquiavel um admirador, e César Borgia com “todos os seus crimes, a mais alta expressão do paganismo que, por um momento, pareceu vencer e sobrepujar o christianismo na Renascença.”<sup>15</sup>

Depois, ainda enaltecendo Ignácio, aponta nitidamente a sua crença nos demais jesuítas, quando diz que o jesuíta ideal existe já em Ignácio e através dele : “o jesuita typico, o jesuita ideal, sobre o qual deviam, segundo Ignácio, ser os outros moldados : esse jesuita era elle proprio.”<sup>16</sup>

No Brasil, a colonização só se fez com os jesuítas e sua ação civilizadora em prol do ocidente e da cristandade, o que os tornou responsáveis pela união das raças e

---

<sup>13</sup> PRADO, E. op. cit.

<sup>14</sup> idem. p. 27

<sup>15</sup> idem. p. 24.

<sup>16</sup> idem p. 30.

a implantação da moral nessa parte do mundo. Quando chega na grande questão, a escravidão e seus conflitos, reconhecendo-os, Eduardo Prado absolve a todos :

Como exigir que homens (os mamelucos paulistas) em cujas veias corria ainda quente o sangue da anthropofagia dos seus avôs ou de seus paes considerassem a escravidão um crime ? E, se os jesuítas , opostos à escravidão dos índios, queriam no seu zelo governar demasiado, segundo se queixavam os mamelucos , os jesuítas pugnavam pela humanidade.(....) A obra de jesuítas faz a admiração de todos os historiadores. São milhões de milhões de sêres que viviam como fêras e cujos descendentes hoje vivem como homens.<sup>17</sup>

Mais adiante a política pombalina é desqualificada, apontadas as mentiras e a tirania como expediente e caráter de Sebastião de Carvalho. O exagero é evidente por parte de Eduardo Prado : a expulsão dos jesuítas é outra batalha de Alcácer-Kibir. A expulsão dos jesuítas faz recuar a civilização ocidental no Amazonas, na África e no Paraná, o que não é exagero. Porém, e aqui mais uma vez a visão de História do autor e seu tempo impera. A história é “justiceira” e as falhas que “por vezes” a Companhia cometeu sumiram diante de sua “grandeza”.

Sendo herdeiro dos mamelucos, Eduardo Prado quer a união na história. Devem os paulistas ter gratidão por Anchieta e pelos “rudes mamelucos”<sup>18</sup> , ambos responsáveis pela feição do Estado, apagando-se assim, ao máximo as diferenças e levando a quebra das polaridades, a fim de criar uma unidade.

Além disso, Eduardo Prado luta pelo catolicismo, mostrando aos paulistas recém impactados com a experiência republicana, a catolicidade deles e de seus pais :

---

<sup>17</sup> idem. p. 52 e 53.

<sup>18</sup> idem p. 55.

“Tam à missa aquelles paulistas de há trezentos annos, e o seculo que se approxima vem achar ainda catholicos os paulistas de hoje. Tudo mudou, a religião persistiu”.<sup>19</sup>

Joaquim Nabuco, falando no mesmo evento, aborda tema interessante : “José de Anchieta : a significação nacional do centenário anchietano”. Nesse texto o intelectual mostra mais uma vez o espírito de sua época, evocando a “memoria dos seus creadores, dos que traçaram, quando ella era ainda embryão, o contorno e a orbita de sua individualidade toda.”<sup>20</sup>

Nabuco coloca Anchieta como destaque, mas sempre associado a Nóbrega e os demais, pois é impossível isolar o homem do “espírito que o animava e impellia”, do “corpo moral a que pertenc(ia)”.<sup>21</sup> Mais importante que isso é o parágrafo tão significativo de seu texto, exemplar das crenças da época :

Acreditaes, se não fôsse o catholicismo, que o Brazil seria o grande bloco de continente que vae das Guyanas do Amazonas às Missões do Paraná ? Acreditaes, se não fôsse o catholicismo, que esse territorio não teria pelo menos dividido em tres ou quatro immensos fragmentos, um huguenote, outro hollandez, o terceiro hespanhol, o quarto, apenas, brasileiro, como o somos hoje ? Isso quanto ao territorio, o soberbo, o incomparavel apanagio portuguez na America, intacto emquanto o morgadio hespanhol se desmembrou, e que faz deste paiz uma das tres ou quatro maiores casas da Terra. Quanto à população , acreditaes que sem o catholicismo tivesse sido possivel fundir pelo modo por que o foram, em uma nacionalidade homogenea, o indigena, o portuguez e o africano ? O indigena ? Dividaes de que sem a acção do catholicismo o indigena teria sido exterminado pelo mais barbaro dos captiveiros após as mais terribes de odas de razzias ? O branco ?

---

<sup>19</sup> idem. p. 56

<sup>20</sup> idem p. 323

<sup>21</sup> idem p. 325

Duvidaes que a raça branca e os seus cruzamentos adquiririam nessas atrozes correrias, nesses costumes de rapina humana, instintos que fariam do brasileiro o igual caçador de escravos sudanez ? O africano ? Suppondes, se não fôra o catholicismo, que o negro barbaro da África daria em pouco tempo esse sublime typo de resignação e doçura, que foi tabta vez o nosso escravo, o qual, escravo pelo captiveiro e pelo castigo, achava ainda meio de fazer-se escravo voluntario pela gratidão e pelo amor ? Ou pensaes que tudo isso se teria dado mesmo sem a Companhia de Jesus ?”<sup>22</sup>

Para Eduardo Prado e Joaquim Nabuco, o Brasil deriva da ação dos missionários e o passado católico é revivido naqueles seus dias. Não por acaso, no início do período republicano é que isso ocorre. Esse fato se dá especialmente pela organização dos católicos diante da perda da proteção que o Estado dava para a Igreja. A ascensão dos espíritas, positivistas e protestantes fazia com que os católicos buscassem na história do Brasil a prova de sua perenidade e do reforço de sua ideologia.<sup>23</sup>

O resumo do pensamento da época, com justiça e sobriedade, está na obra do maior historiador daquele periodo e de toda a nossa historiografia : Capistrano de Abreu. Sobre as acusações contra os jesuitas, dizia serem injustas e caluniosas, mas não esquecia do fato de terem enriquecido muito à custa do seu sistema de exploração do trabalho índio. Sua posição sobre Pombal mostra discernimento quando a matéria é Brasil. Ao contrário da maioria dos comentadores da época, e ainda hoje, não relata os avanços do ensino das ciências naquele governo, que pouco ou nada afetaram o Brasil, para mostrar o quanto o Diretório pombalino e suas medidas transformadoras

---

<sup>22</sup> idem p. 327.

<sup>23</sup> MARCHI, Euclides. “Uma Igreja no Estado livre : o discurso da hierarquia católica sobre a República” in **História : Questões e Debates**, Curitiba, jun-dez. 1989. p 213-259.

ajudaram a despovoar a Amazônia e acabar com o ensino no Brasil, que não foi substituído por outro ilustrado. Com tamanha perspicácia, também Abreu via a necessidade de uma obra “definitiva” sobre a ordem. Lamentava a perda de documentos e especulava sobre a importância da ordem na sua atuação no Brasil por duzentos e dez anos.<sup>24</sup>

Um resumo da historiografia até aqui se faz necessário. A visão sobre os jesuítas do final do século XIX e início do XX (até 1927, data da morte de Capistrano de Abreu) é, em oposição a maior parte do século XIX, positiva. Em muitos casos atinge níveis ideológicos insustentáveis (como em Joaquim Nabuco), em outros a visão positiva é mais racional, reconhecendo a ação benéfica dos padres, bem como seus interesses, na história do Brasil. Foi um período rico pela descoberta e publicação de inúmeros textos e documentos de padres o que, com certeza, ajudou a visão positiva sobre a Ordem.<sup>25</sup> O paradoxo de Nóbrega e outros em defenderem a escravidão negra e a liberdade dos índios é apontada por Abreu.

A década de 1930 assistirá uma revolução historiográfica. Para o pesquisador da passagem da Companhia de Jesus pelo Brasil, a obra de Serafim Leite, publicada ao longo de mais de dez anos foi e é fundamental. Apesar de ter sido membro da ordem e de estar, portanto, comprometido ideologicamente, Leite consegue historicizar a presença dos jesuítas no Brasil em copiosos dez volumes. Consultando documentos no

---

<sup>24</sup> ABREU, C. Capítulos de História Colonial. Cap. 9 p-183-189.

<sup>25</sup> Como os casos da descoberta da identidade de Antonil (Andreoni) e a publicação de Cardim e Anchieta por Capistrano além do Barão de Studart em seus livros sobre a História do Brasil especialmente a do Ceará. Ver a correspondência de Capistrano. ABREU, C. Correspondência. Vol. 1 p. 142-146, 151-152, 160. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira , 1977.

Brasil, em Roma e Portugal, e dando uma contribuição ainda não superada nesse assunto.<sup>26</sup>

Leite faz uma história institucional marcada pelo conhecimento enciclopédico e pela dedicação no levantamento das obras dos padres. Levado pela parcialidade vê na Instituição e não nos homens reais e contraditórios a própria base de sustentação da instituição.

Bem diversa é a contribuição dos três maiores pilares da nossa historiografia contemporânea. Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Jr. Tanto nos temas e nas formas de dizê-los, como nos temas antigos, os três merecem atenção.

Gilberto Freire foi o que possivelmente mais inovou nas análises sobre os efeitos da Companhia de Jesus vendo o caráter civilizador como aculturador e não elevação espiritual que os antigos atribuíam. Na visão do sociólogo pernambucano os jesuítas foram realmente importantes para nossa história, não só pelas cartas e documentos, tão úteis para a história social, como pela sua própria ação e o que representou para a história colonial brasileira.<sup>27</sup> Como os anteriores, reconhecia a importância dos jesuítas para a unidade nacional e sua influência na criação de um catolicismo ainda que superficial.<sup>28</sup>

Porém, a escrita segue caminhos bem diferenciados usando uma concepção antropológica bem mais radical do que a concebida pelos homens da geração recém falecida, de Capistrano de Abreu. A visão do Brasil tinha caráter mais crítico e realista, além de inovação temática e habilidade com o uso de fontes como cantigas, receitas

---

<sup>26</sup> LEITE, S. História da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760. Lisboa : Rio de Janeiro : 1938-1950.

<sup>27</sup> FREIRE, G. Casa Grande & Senzala. UNB : Brasília, 1963. Prefácio da primeira edição p. 24 e 25.

<sup>28</sup> Idem. p. 91-92, e 205.

culinárias, danças e uso das cores na simbologia social dos índios, negros e portugueses. Na verdade , era outro ponto de vista, não à esquerda, mas qualitativamente superior na criatividade e uso adequado de instrumentos de uma ciência contra - positivista. Crítico, escreveu :

O culumim, o padre ia arrancá-lo verde à vida selvagem : com dentes apenas de leite para morder a mão intrusa do civilizador; ainda indefinido na moral e vago nas tendências. Foi , pode-se dizer , o eixo da atividade missionária : dêle o jesuíta fêz o homem artificial que quis.”- e, que os jesuítas usaram os curumins para “quebrar-se a cultura moral dos selvagens a sua vértebra e na material tudo o que estivesse impregnado de crenças e tabus difíceis de assimilar ao sistema católico. <sup>29</sup>

Em Casa Grande & Senzala ainda aponta qualidades na ação dos padres, a conservação das músicas e língua dos índios, como o ensino da igualdade entre filhos de portugueses e índios em suas escolas, num ambiente de “reciprocidade cultural”. <sup>30</sup> Mas isso somente no início, depois, diante das conseqüências dos primeiros choques com colonos a opção foi pela estrita segregação.

Como seus antecessores deplora que os mais recentes jesuítas do período colonial envolveram-se com o mercantilismo e que “os padres se teriam deixado escorregar para as delícias do escravagismo ao mesmo tempo que para os prazeres do comércio.” <sup>31</sup>

Tanto os jesuítas como seus inimigos, os colonos, cada um na sua política própria, continuaram a “devastação da raça nativa, embora mais lenta e menos cruel do

---

<sup>29</sup> Idem. p. 205.

<sup>30</sup> idem. p. 210.

<sup>31</sup> Idem p. 211.



que na América espanhola ou na inglesa. E com aspectos criadores que se opõem aos destruidores.”<sup>32</sup>

O aspecto mais importante da obra de Gilberto Freire está na reflexão antropológica, na verdade, a constatação de que a ação jesuítica foi mais forte justamente na quebra da cultura do que na fixação da catolicidade no índio e mestiço. O sociólogo pernambucano apontava nove ações deletérias que a presença da Ordem proporcionou, baseado na obra de Pitt-Rivers :

- 1) A concentração dos aborígenes em grandes aldeias;
- 2) vestuário à européia; 3) segregação nas plantações;
- 4) obstáculo ao casamento à moda indígena; 5) aplicação de legislação penal européia a supostos crimes de fornicação; 6) abolição de guerras entre as tribos; 7) abolição da poligamia; 8) aumento da mortalidade infantil devido a novas condições de vida; 9) abolição do sistema comunal e da autoridade dos chefes (e dos pajés).<sup>33</sup>

A transformação global da vida do índio e sua inserção radical em outro sistema de vida acabou por fazer com que esses mesmos índios perdessem sua identidade cultural e razão de ser. Inseridos em outro sistema, não eram mais índios, nem haviam se tornado brancos. Ficaram sem ser nada. Talvez daí a capacidade inusitada de deitar e simplesmente morrer que os índios tinham, auxiliados pela bebida imposta como moeda de trabalho pelos brancos, inclusive padres, como veremos em João Daniel.

Outro intelectual desse período, Sérgio Buarque de Holanda, não se dedica muito a pesquisar os jesuítas, mas em seu Raízes do Brasil aponta algumas características importantes. O historiador paulista coloca os jesuítas e suas missões

---

<sup>32</sup> Idem p. 213.

<sup>33</sup> Idem, p. 169.

como centros isolados de racionalismo na colônia. São as suas missões racionais, quadradas e com linhas retas que distoam do conjunto de cidades portuguesas no Brasil, sempre esparramadas nas encostas, disformes desde seu nascer. São eles também que no geral impõem um discurso racional na argumentação, dos sermões e nas crônicas, impondo seu sistema de obediência cega no Brasil, “prodígio de racionalidade”<sup>34</sup>

O racionalismo dos jesuítas está também na sua disposição à inovação agrícola, sendo os primeiros a usar o arado de madeira e os únicos a imprimir livros e criar escolas regulares no Brasil.<sup>35</sup>

Reconhecia que seu sistema de conversão era deficitário e quando os jesuítas foram expulsos muitos índios voltaram a ser o que eram.

Em outro livro, Visão do Paraíso, os jesuítas são colocados como racionais frente o Novo Mundo, e, se abrem espaço ao sobrenatural, “que preserva, para eles, seus eternos direitos”<sup>36</sup>, é o realismo que impera na maior parte do tempo. Salvo exceções, como Simão de Vasconcelos, que desanda sua imaginação bem além do racional, entrando no mito e no ufanismo,<sup>37</sup> a maioria não propaga irracionaisismos, tendo uma visão mais experimental da realidade que observa, seja pelo constante contato com o novo ou pelo “trato das terras e gentes estranhas já tivessem amortecido neles (nos portugueses) a sensibilidade para o exótico.”<sup>38</sup>

---

<sup>34</sup> HOLANDA, S. B. Raízes do Brasil. UNB : Brasília, 1963. p. 14.

<sup>35</sup> Idem. p. 55, 119.

<sup>36</sup> HOLANDA, S. B. Visão do Paraíso. São Paulo : Brasiliense, 1992 p. 105.

<sup>37</sup> Idem. p. 134-135 e XXI, nota 16.

<sup>38</sup> Idem . p. 1.

Apesar destas duas visões claramente ligadas ao tema das mentalidades, a visão que prevaleceu na academia foi a mais econômica apresentada por Caio Prado Jr., na verdade uma sistematização de uma questão há muito colocada. Os jesuítas e colonos apresentam projetos coloniais distintos, e a Coroa, com um terceiro, joga por entre os dois, favorecendo ora um ora outro, de acordo com as circunstâncias. Essa situação dura até Pombal, quando os jesuítas não apresentam mais condições de manterem-se na terra ou de converterem os índios em súditos leais à Coroa portuguesa.

Caio Prado não entra no debate da mesma forma que seus antecessores. Não julga os agentes, mas os insere segundo seus interesses e ações gerais e não em fatos isolados. Neste sentido, a legislação pombalina não é vista como crime ou como panacéia, mas antes como “síntese daquelas tendências opostas referidas (colonos, jesuítas e metrópole), adotando as teses e formas organizativas dos jesuítas e permitindo e incentivando até a integração do índio ao *modus vivendi* dos brancos e sua língua. E através disso transformar os índios em súditos.”<sup>39</sup>

Com a atenção voltada para a economia e suas implicações políticas dela derivadas, a tese de Caio Prado prosperou como modelo explicativo. A década de 1950 e 1960 não assistiu sua vitória na academia por completo, competindo ainda com textos de religiosos que reforçavam os elogios desmedidos a esses pais da pátria e da civilização em nossas terras.<sup>40</sup>

Depois desses grandes nomes do pensamento nacional a produção seguinte sempre dependeu dessas análises adotando partes de uma e outra sem grandes inovações. Dentre vários nomes destaca-se, pela produção inovadora, mesmo quando

---

<sup>39</sup> PRADO JR., Caio. Formação do Brasil contemporâneo. Colônia. Cap. Raças, 22 edição. São Paulo : Brasiliense, 1992 p. 93.

<sup>40</sup> Como o Pe. Hélio Abranches Viotti, S.J.

faz a fusão de aspectos dos “fundadores”, Darcy Ribeiro. O antropólogo e político mostra os jesuítas como amansadores de índios, responsáveis pelo seu desaparecimento lento, pela doença e pela falta de identidade. Ressalta os conflitos com os colonos e a propagação das doenças advindas dos padres. Contrariando a maioria dos historiadores, considera Antônio Vieira o exemplo moral dos jesuítas já que defendia os índios muito mais que seus predecessores. Pisando em falso Darcy Ribeiro considera a experiência dos padres um “socialismo precoce” e reforça a idéia geral - e acertada - de que a sua dissolução só facilitou o extermínio dos índios.<sup>41</sup>

Os membros da Igreja refletiram sobre o aspecto geral da participação da instituição na história do Brasil, buscando aliar a história institucional com a realidade difícil da colonização, como no caso de Eduardo Hoornaert que procura ressaltar o conteúdo mais geral da atuação da Igreja relativizando o poderio da Ordem de Cristo. A sua divisão da história é por períodos missionários, entendidos quase como surtos em regiões como a mineira ou maranhense. Vê nos jesuítas o pragmatismo e experimentalismo mais fortalecido que a teoria escolástica.<sup>42</sup>

Com a mão forte dos militares em volta do pescoço dos brasileiros, muito poucos foram os que escreveram sobre os jesuítas, quase sempre repetições das reflexões da tríade de 1930. Mas o final da década de 1970 assistiria uma nova forma de olhar os padres da Companhia. O impacto da chegada da obra de Michel Foucault trouxe novos elementos para análise das missões, por vezes com exageros teóricos típicos do estruturalismo.

---

<sup>41</sup> RIBEIRO, D. O povo brasileiro. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.

<sup>42</sup> HOORNAERT, E. História da Igreja no Brasil. Petrópolis : Vozes, 1977, p. 84.

O maior exemplo disso são os livros de Luiz Felipe Baêta Neves, estudioso dos jesuítas no Brasil. Sua ênfase em questões como a disciplinarização, transformação do espaço como método de aculturação, imposição de preceitos discursivos inexistentes para os índios poderia muito bem ser derivada de Gilberto Freire e Sérgio Buarque de Holanda, o que em parte o são, mas derivam maiormente dos estudos de disciplinarização. Seu livro O combate dos soldados de Cristo na terra dos Papagaios mostra o binômio colonialismo e repressão cultural associados. As reflexões passam pela natureza, pela educação e pelo jesuitismo e sua relação com os colonos.

Essa obra têm o mérito de fazer uma reflexão - ainda que, bem ao gosto do autor, sem nominações dos historiadores, separados por eras mal definidas - sobre a historiografia e suas implicações ideológicas. Também é o autor quem retoma a discussão do objeto fora de teorias que àquela altura não passava de repetição de esquemas de fácil aplicação, ou seja : jesuítas são tomistas empedernidos que ensinam latim nas florestas, que nada sabem o que acontece pelo mundo, mas que tem interesses claros pelas suas catequeses e riquezas. Superando essa interpretação, Baêta Neves retoma a sério a realidade da época, apontando que o problema não estava no século XVI ensinar latim, mas nos historiadores em não entender isso, afastando-se assim do anacronismo que marca a avaliação dos jesuítas :

Além do que , o latim não era ‘a língua morta dos escolásticos’ mas também dos ‘grandes cientistas do Renascimento e da redescoberta da cultura greco-romana’. Portanto, não era por obscurantismo ou envelhecimento prematuro que os jesuítas ensinavam, aqui, latim...O anacronismo é da análise não do objeto analisado. O segundo é o que confunde ‘socialização’ com ‘instituição’ e só consegue ver a socialização reificada na arquitetura de um Colégio... O terceiro equívoco é o que supervaloriza o papel da educação

de uma dada formação econômico-social e faz dos jesuítas os ‘fundadores do Brasil’<sup>43</sup>

O autor peca, no entanto, por excesso de generalização não dando conhecer ao leitor as diversidades entre os autores de um mesmo período, opção que deriva da teoria escolhida para nortear seu trabalho. A renovação, no entanto, era já evidente. Elementos discutidos, e da forma que o foram, permitiram um desenvolvimento mais radical de temas que até então eram ainda tratados de forma tradicional. A questão simbólica que aparece nos capítulos de Baêta Neves iniciam uma série de estudos seguintes envolvendo o imaginário. Esta outra corrente, menos foucaultiana e mais histórica, quase sem preocupações teóricas, segue modelos historiográficos não tão rígidos (e por isso mais “livres”) e muito úteis para a prática histórica. Muitas vezes a historiografia descobriu modos de unir sincrética e gentilmente contribuições estrangeiras e nacionais, característica da inteligência nacional.<sup>44</sup>

Essa geração tem Laura de Mello e Souza como sua iniciante, no dizer preciso dos estudos do imaginário e da história cultural, ainda que denominada então como mentalidades. A obra de Laura de Mello e Souza problematiza as mentalidades através de documentação da Inquisição, dos relatos de viagens e documentos jesuíticos. Os jesuítas são vistos através de um olhar crítico a partir da noção de aculturação e choque entre cultura popular e erudita, muito próxima de Carlo Ginzburg. Desde então os jesuítas vêm sendo definitivamente usados como fontes fundamentais para a história

---

<sup>43</sup> BAÊTA NEVES, L. F. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Rio de Janeiro : p. 148-149.

<sup>44</sup> VAINFAS, Ronaldo. “História das mentalidades e história cultural” in CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R.. Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia. p. 127-162.

do imaginário.<sup>45</sup>

Nessa tendência historiográfica os jesuítas estão inseridos numa relação de criação de formas de governo (absolutismo), de comportamento (educação moderna), de colonização (“a constituição do Sistema Colonial”)<sup>46</sup> e de perseguição aos inimigos (através da inquisição) quando elementos diferentes entram no mesmo bloco de ação. Mais precisamente num sentido : controlar a nova população e os elementos portugueses na colônia por razões econômicas e imaginárias, derivadas de suas próprias crenças em resposta às crenças dos índios.

Por outro lado, chamam atenção para as dicotomias entre realidade e imaginário, ou o incremento do olhar, que guia os homens pela América com olhos de viajantes, procurando e desafiando os mitos medievais e modernos (Preste João, El Dorado e Amazonas).<sup>47</sup> Prestam atenção nos efeitos da ação dos jesuítas nos primeiros anos na religião dos índios, como no caso da santidade de Jaguaripe.<sup>48</sup> Os mitos dos próprios jesuítas em sua relação com a política colonial (martírio, guerra justa), suas contradições no tratamento do índio e a imagem da mulher no imaginário da época marcam a obra de Ronald Raminelli.

---

<sup>45</sup> SOUZA, L. M. O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo : Companhia das Letras, 1986. SOUZA, L. M. Inferno Atlântico. Demonologia e colonização séculos XVI-XVIII. São Paulo : Companhia das Letras, 1993. VAINFAS, R. Trópico dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro : Campus, 1989. VAINFAS, R. A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo : Companhia das Letras, 1995. RAMINELLI, R. Imagens da colonização. A representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1996.

<sup>46</sup> SOUZA, L. M. O diabo...p. 277, 372.

<sup>47</sup> Idem. p. 22 e 23.

<sup>48</sup> Ver SOUZA, L. M. “O enraizamento. Circularidade de culturas e crenças Brasil, 1543-1618.” In SOUZA, L. M. Inferno.... ; VAINFAS, R. “Idolatrias luso-brasileiras : “santidades” e milenarismos indígenas” in VAINFAS, R. (org.) América em tempo de conquista. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1992. VAINFAS, R. Heresias.... Op. cit ; RAMINELLI, R. “O demônio e a política” in RAMINELLI, R. Imagens...

A historiografia fez grandes progressos, deixando de lado o partidarismo aberto pelos colonos ou jesuítas, para mostrar as razões econômicas ou imaginárias que permeavam a colonização. No entanto, quanto ao período de 1701-1760 o problema de avaliação continuou, especialmente no que se refere às reformas pombalinas. A ascensão do iluminismo e de Pombal marcou definitivamente o juízo sobre a questão. O ideal que buscava através de sua ação (e que encontrou empicilhos pelo meio caminho) influenciou negativamente os historiadores a respeito dos jesuítas daquele século e daqueles lugares cruciais (como a Amazônia).

As questões que cercam os jesuítas estão fortemente envolvidas em camadas de interpretação da atuação dos padres, senso comum sobre sua ação e sua santidade (muito bem expressos nos livros didáticos brasileiros sobre o assunto), ideologias pró e contra a Ordem. A historiografia liberal do século XIX, numa visão que durou muito nos meios historiográficos, deplora a queda dos princípios dos primeiros jesuítas em envolvimento mundano, adotando um referencial moralista, que em muitos casos são os referenciais jesuíticos. Uma historiografia marxista deplorava o conservadorismo atávico dos jesuítas e sua hipocrisia sobre a riqueza, ou tomava corpo diferente, idealizando um possível comunismo primitivo entre os padres e índios.

Não se deve estranhar muito esse quiprocó. A história das ideologias aponta muito claramente para esses elementos contraditórios. Os próprios elementos discursivos dos jesuítas acabam se voltando contra eles no século XVIII e XIX. A obediência cega e centrada no Geral da Companhia, diretamente ligado ao Papa, que é seu principal elemento de unidade e capacidade de angariar membros dispostos a dar a



vida pelas missões, é vista como ato tirânico de um ditador extra - fronteiras, mas que é muitas vezes exagerada.<sup>49</sup>

Em outros casos os historiadores deploram seu tomismo, considerando-os meros repetidores de segredos e mistérios irracionais, e apontam seu interesse em economia desde Antonil, como atitude miserável, quando nos colonos era ganância capitalista ou empreendimento. Os padres teriam abandonado a religião e se ismiscuíram na política, no lucro. Deploram duas coisas que se antepõem, a permanência no tomismo velho e arcaizante e a economia e a visão racional da economia através de máquinas experimentais e práticas. É através da racionalidade da ação política a todo o custo (como em Vieira) , do sistema de uso de mão-de-obra indígena e através da racionalização parcial dos moinhos e fazendas dos jesuítas que a força deles pareceu excessiva (e foi de fato) para os políticos daquela época. Os jesuítas eram intelectuais orgânicos a serviço da Igreja, possivelmente os mais preparados intelectuais orgânicos que um sistema político deseja. A organização dos jesuítas era superior a qualquer outra forte organização partidária que excedeu continentes na adesão ou prática (como os bolcheviques , por exemplo). Por outro lado, a Ordem envolveu-se com a ciência e o poder central dos monarcas diretamente onde puderam e por quanto tempo puderam. Por outro lado, ainda, a atividade missioneira e suas dificuldades na conversão levam às adaptações circunstâncias e de conduta entre os índios, fazendo o padre ser criativo nos exemplos, no entendimento daquele povo, bem como no exercício da tolerância sob aspectos semelhantes das culturas ou conhecimentos específicos. Esses parecem ser elementos da não

---

<sup>49</sup> GIRADET, R. Mitos e mitologias políticas. São Paulo : Cia das Letras, 1995. Os próprios jesuítas que tanto combateram Maquiavel no seu ocaso sofreram acusações de maquiavelismo como no documento

imobilidade dos jesuítas, de seu aperfeiçoamento no campo prático e educacional visando sua própria permanência enquanto instrumento religioso, político e econômico.<sup>50</sup>

A avaliação dos missionários-intelectuais que deixaram escritos e projetos econômicos, deve ser feita a partir de comparações da época, local e perspectiva e não como uma posição antagônica ao progresso, e que se chama Pombal. A atuação dos jesuítas deve ser vista no todo, com suas posições internas conflitantes, as variações de estilo, geografia humana e ecologia de que tratam as obras de cada um. Para maior ciência, resumo em sete tópicos os diversos campos de atuação dos jesuítas no Brasil colonial :

- a) o logístico-geográfico : que engloba todas as construções (missões, aldeias, igrejas, colégios) e também a expansão dos jesuítas por território desconhecido. Sua importância, indiscutível, é vista ainda além do período das missões, pelo reaproveitamento dos prédios jesuíticos e suas aldeias como vilas.
- b) o simbólico : os jesuítas foram os grandes responsáveis pela propagação dos símbolos do cristianismo como a Cruz e Jesus, além de Maria e dos santos, entidades da religiosidade da contra religiosidade cabocla das santidades. Foram eles os propagadores do mito de São Tomé na América, justificando assim sua empreitada.

---

<sup>50</sup> Sobre o ataque ao tomismo e deploração do uso econômico ver a crítica de BAÊTA NEVES a essa historiografia anacrônica. Sobre a organicidade dos jesuítas ver o conceito de Gramsci in BOTTOMORE, T. Dicionário do pensamento marxista. Rio de Janeiro : Zahar, 1988 e VAINFAS, R. Escravidão e ideologia. Sobre o envolvimento dos jesuítas com o poder ver LACOUTURE, J. Os jesuítas. Porto Alegre : L&PM, 1995.

c) o ideológico : são eles que ajudam a subordinação dos índios às leis e regras dos europeus. A tão propalada ausência das letras e instituições (Rei, Lei e Fé) mostra quais lacunas os jesuítas pretendiam preencher. Com isso trabalhavam para a colonização portuguesa e não se opunham a ela no início(século XVI), só surgindo divergências depois. Mesmo assim, a fidelidade à coroa foi mantida sob Vieira e Bettendorf na Amazônia. A pedagogia e a ciência, únicas fontes de conhecimento sistemático e cumulativo na colônia, foram também instrumentos da ação da Ordem, ajudando na propagação de sua ideologia e se expressando, entre outras formas, nas obras sobre o Brasil, como a obra de João Daniel.

d) o econômico : desde o início os jesuítas justificaram as missões como instrumentos necessários para adaptar os índios ao sistema de trabalho europeu de jornadas e ação predatória, além da inserção radical dos índios num sistema de valores econômicos muito diferente de posse e de novos instrumentos da vida material. A nova cultura européia que os jesuítas e colonos traziam indistintamente acabou por criar uma cultura econômica mista. As novas culturas agrícolas e a imposição de necessidades novas aos índios (machados, roupas, etc) impuseram um sistema de troca desigual entre o trabalho e o pagamento, muitas vezes impondo a cachaça como moeda. O próprio ritmo de trabalho imposto nas fazendas dos jesuítas era outro bastante distinto do praticado pelos índios. Essa imposição do trabalho pelos jesuítas acabou criando espaço entre eles para a reflexão sobre a economia colonial , através da confecção de obras e dados econômicos muito úteis para a época e para os historiadores de depois.

e) cultural : os jesuítas foram os maiores responsáveis pela retirada dos índios de seu sistema social e suas significações para a sua inserção em outro sistema onde a sua estrutura familiar, sexualidade, cotidiano eram invalidados e substituídos pela monogamia, vestimenta e hierarquia européias. A noção de pecado e de crime sexual, de erro e respeito acabaram por terem participação fundamental na destruição do valor social indígena, e sua corrosão, em suicídios, alcoolismo e preguiça.

f) biológico : foram os jesuítas responsáveis pela propagação das doenças européias e auxiliaram no incremento da mortalidade infantil. Inseriram novos gostos alimentares, usos medicinais e criaram animais e plantas novas, alterando paisagem e o cotidiano. Sua política de ajuntamento de tribos distintas numa mesma aldeia possibilitou maior intercâmbio genético entre os índios, ao passo que a política segregacionista posterior tendeu a limitar o intercâmbio genético branco-índio, o que não se sucedeu completamente pela forte mobilidade e força político-militar dos escravagistas paulistas e de outras regiões, dispostos a longas viagens para encontrar índios para trabalhar e índias para estuprar ou comprar.

g) e política : os jesuítas mantiveram o respeito e a adequação ao Estado (português e espanhol) e aos seus interesses apesar dos conflitos até pelo menos a assinatura do Tratado de Madri em 1750. Além disso, a sua participação no Conselho Ultramarino fazia-se sentir na normatização sobre as colônias e no controle da mão de obra da Amazônia. Em muitos momentos os ideais católicos, mesmo através da Inquisição, eterna inimiga da Companhia, se faziam sentir em cartas e discursos.

Foram os principais responsáveis pelo embate político no mundo índio com os pajés e sua desmoralização, o que tem claras conotações políticas e simbólicas, e pela sua própria substituição pelos padres como mediadores do simbólico. Amansaram os principais de cada aldeia seduzindo-os com poderes sobre a aldeia, que até então lhes eram estranhos. Mais importante foi o uso dos índios como barreira militar contra os invasores estrangeiros.

A amplitude dos eventos em que se envolveram, os resultados de seus trabalhos, pelos conflitos que geraram e a vasta região afetada pela sua política, faz dos jesuítas a principal força institucional no Brasil colonial depois da própria Coroa e por si só interessante e de difícil determinação conceitual. Sua atuação é sinal de uma moral religiosa em território colonial, empresa colonial e racional, obra de aculturação de multidões, marca de educação moderna e de registro lingüístico.

## 1.2. Os sujeitos frente aos tempos de mudança

Uma das interpretações mais comuns na historiografia e no senso comum trata das idéias jesuíticas no contexto do iluminismo. Essa polêmica se faz pela contraposição dos jesuítas e iluministas. A ideologia e a diacronia criam dois problemas para os historiadores. O primeiro é justamente que o mundo pós-1789 é outro, qualitativamente diferente, o que não permite ver com clareza as condições anteriores à vitória da Razão e as suas próprias diferenças sociais como temporalmente determinada nos longos períodos em que os historiadores classificam a História. Dessa forma, não conseguem ver a sociedade, mas uma redução dela, através de classificações abrangentes que não comportam a realidade, impondo ao passado, muitas vezes, condições de inferioridade aguda (ou superioridade aguda, como nos românticos) e homogeneidade. O segundo problema, derivado do primeiro, é a existência de elementos no passado que nos parecem díspares daquela visão que dele possuímos. Tais elementos permanecendo nela incomoda e desajeitadamente como “precursor” de algo que identificamos como “presente”, “moderno”, como “diferente”, “genial”, ou outros adjetivos positivos que encontramos. Essa mesma “distorção” se reflete na escolha das fontes históricas quando se padronizam as ações através de obras-chaves, as “grandes obras”, estabelecendo normas de conduta, pensamentos de grupos e posição dos membros de uma instituição ou cultura estabelecida não pelas ações individuais e coletivas mas pela ação ou idéias de uma minoria de um grupo, seja político ou social.<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> Nos dois exemplos estão os esforços de duas gerações (de Henri Pirrène e Marc Bloch até Le Goff e Georges Duby) para apontar uma Idade Média que não era a “Idade das Trevas” dos iluministas. Segundo exemplo é claramente a obra de Lucien Febvre sobre Rabelais visto anteriormente, não como um homem de seu tempo, mas como um precursor da descrença, do ateísmo.

A contraposição entre jesuítas e iluministas é a distinção entre obscurantismo e ciência que os mesmo iluministas nos legaram. Com isso envolvem todos os jesuítas numa mesma classificação filosófica, esquecendo suas diferenças internas, os locais das missões, as realidades culturais enfrentadas, os mistérios com que se chocavam os padres. Por outro lado, destaca-se o que é característico nos seus inimigos para caracterizá-los (jesuítas = religião, iluministas = Razão e Ciência), não só empobrecendo a idéia sobre os jesuítas, mas sobre os iluministas também. Não só os liberais pensaram dessa maneira. Marxistas estruturalistas caíram no jogo fácil de dizer que a ideologia era o tomismo e a ciência era o Pombal e os seus.<sup>52</sup>

A classificação é mais violenta sobre os jesuítas do século XVIII cujos métodos de ensino e doutrina são vistos como opostos aos iluministas, ficando, portanto, em perspectiva mais atrasados que homens como o próprio Ignácio de Loyola e outros do século XVI, quando a Companhia de Jesus parecia ser uma justa saída para a Igreja de sua crise medieval. Os jesuítas teriam parado no tempo. Mas teria sido realmente assim? Parece que os historiadores passaram agora a rever essa questão.<sup>53</sup>

Sabe-se que os jesuítas sempre estiveram interessados no conhecimento e que sabiam das novas tendências de pensamento. Havia aqueles que conheciam e usavam os autores modernos mas somente naquilo que lhes soava menos profano. Entender as razões da adoção ou não de novas idéias, se estão ligados mais à experiência do que à leitura, ou vice-versa, é uma das tarefas do historiador.

---

<sup>52</sup> O melhor livro sobre as idéias no período de FALCON, F. J. C. A época pombalina. Política econômica e Monarquia ilustrada. São Paulo : Ática, 1982, defende tal idéia geral.

<sup>53</sup> Gramsci já havia matado a charada quando disse que os jesuítas nunca foram contra a ciência só queriam mantê-la sob controle. GRAMSCI, A. A Concepção dialética da História. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1986.

De fato, a História das Idéias perscuta o passado através de uma eleição de grandes obras como símbolos dos tempos. São os modelos, as idéias que se colocam como padrão de uma época, que expressariam o auge da pureza no movimento : o verdadeiro iluminismo, o socialismo puro dos pais fundadores da teoria, o verdadeiro jesuitismo de Ignácio e seus colegas de Paris ou os questionamentos de Lutero e Erasmo. Essa escolha metodológica não é *má*. Pelo contrário, a escolha de pessoas cultas que refletem sob diversos assuntos, guardam na memória e registram suas idéias nas ações notáveis, nas cartas e livros, é muito útil. Mas tempo apresenta um problema, o de achar que as descrições dadas por esses autores são mais “verdadeiras” e reveladoras de sua época que outras. Pensar como eles pensavam era estar na vanguarda. Pensar coisas parecidas era uma incrível e alegre coincidência que só reforçava os grandes intelectuais. Divergir era estar em um campo inimigo do progresso (ou para os historiadores religiosos, divergir de iluministas, comunistas e protestantes era estar no lado abençoado e certo).

A crença de muitos é que o iluminismo se reduzia a uma elite pensante , e nisso estão totalmente certos. No entanto, derivar disso que essa elite cultural simboliza o seu tempo é esquecer que aquele tempo, como outro qualquer, não se faz pelas ações elaboradas e conscientes nem através delas. As pessoas escolhem entre a permanência e a mudança por outros fatores e interesses que as obras dos filósofos. Daí que, no final das contas, as permanências sempre são mais duradouras que o primeiro impulso faria supor. O outro lado da moeda , oposto aos grandes nomes, a massa popular na maioria das vezes não pode ser encontrada nas fontes de sua autoria. Sua prática cultural é extraída das fontes escritas de uma elite, de traços materiais e de heranças culturais. Entre os grandes intelectuais e o povo existem extratos sociais e culturais mais próximos de um e outro. Por isso os intelectuais menores, aqueles sem grandes



vôos e obras, sem sua ação no seu tempo pode nos dar acesso às numerosas matizes do pensamento e da cultura e da relação entre culturas, seja a popular ou a índia. Entender mais os homens, mesmo que eles não sejam exemplo ou média aritmética de uma Era. Não deve-se esperar dissipar essas escolhas através de purismos científicos, mas deve-se matizá-las. Uma historiografia já com mais de quarenta anos chamou a atenção para esses problemas, desde lá os indivíduos e suas obras são consideradas sob diferentes patamares.

Marc Bloch já havia entendido o problema em sua *Appologie pour la histoire* quando chamou a atenção das contradições dos homens :

Seriam um para o outro dois estranhos, o Pascal matemático e o Pascal cristão ?...Mesmo quando os papéis alternadamente desempenhados pelo actor único parecem opor-se tão brutalmente como as personagens estereotipadas de um melodrama, é possível que, vista de perto, a antítese seja apenas a máscara de uma solidariedade mais profunda.<sup>54</sup>

A questão reside na compreensão de que Pascal encontrou razões em seu tempo e vida para associar matemática e religião. E dizia mais, que o dito de Pascal só poderia ser dito de sua própria e subjetiva forma, mas a sua “gramática” ele tirou de sua época.<sup>55</sup>

Essa é aliás a posição de Lucien Febvre quanto a Lutero e Rabelais. Nos dois casos as duas personagens estão radicalmente inseridas nas razões de sua época, desenhando-se a gramática por trás de suas obras. Porém, a posição central das

---

<sup>54</sup> BLOCH, M. op. cit. p 132

<sup>55</sup> “O estilo de Pascal não pertence senão a ele; mas a sua gramática e o fundo do seu vocabulário são do seu tempo” BLOCH, M. Introdução à História. (5ª edição). Lisboa : Publicações Europa - América, s.d. p. 108.

personagens (de Lutero como inventor de uma nova religião e Rabelais como o escritor da língua francesa) e o privilégio de ter suas obras volumosas à disposição é bem diferente da visão que se terá de um escritor comum, sem destaques, sem grandes obras. Mas ambos apresentam limitações, influências, julgamentos parecidos, apontando semelhanças ou não nas contradições e nas preservações.

Contradições nos indivíduos poderiam ter origem nas diferentes tradições culturais que se encontram num sujeito ? Com um questionamento como esse é que Carlo Ginzburg deparou-se quando viu o processo de Menochchio. No caso do moleiro, a cultura letrada, através dos poucos livros que leu, e a camponesa se encontram num ponto possível da História, mas a custo de uma inadaptabilidade do ser, não sendo ele nem um camponês típico, nem um homem comum , ainda sem ser entendido pelos padres. Incompreendido, estranho, deslocado, alienado da “normalidade social” mas ainda um homem que fala pelas ferramentas de seu tempo e de sua experiência. E aí reside o novo modo de ver a coisa, e pela qual a obra de Ginzburg é grandemente responsável : a admissão no meio social e cultural dos indivíduos é limitada , ainda não exclusivamente, pela sua posição nesse meio social, mas, sem isso, impede que os indivíduos sejam afetados por idéias, modelos e comportamentos de grupos social e cultural distinto ou antagônico, num processo que chamou (inspirado em M. Bakhtin) de “circularidade”.<sup>56</sup>

A historiografia inglesa, junto com os Annales, ajudou a mudar o quadro da análise da obra de um intelectual e seu tempo. Christopher Hill, em *Changes and Continuity in 17th-century's England* , mostra o quanto, mesmo em grandes figuras do pensamento, são observáveis marcas de diversas influências , não apresentando uma

---

<sup>56</sup> GINZBURG, C. O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.

linearidade. É o caso de John Locke ou Isaac Newton. Colocados pela história das idéias como os fundadores do iluminismo e da moderna ciência, tem-se a tendência de pensá-los como plenamente racionais, modernos, quase quanto nós. Mas Hill nos mostra que Locke trazia crenças medievais consigo e Newton dedicou-se mais à alquimia do que à física. O historiador inglês resume assim seu trabalho :

This book has been about change and continuity.

.....  
Historians have become fully conscious of facts like these only fairly recently, after a period in which 'progress' was seen as a linear development, heralded by great men 'in advance of their time'. Yet the historian in recognizing the existence of continuity is not, or should not be, denying the fact of change : he should rather emphasize its dialectical character. For change sharp and sudden change, did in fact occur . Newton and Locke did open up a new intellectual world, however much their own thinking remained rooted in the past...<sup>57</sup>

A obra de Hill é significativa pois trata de dois homens de destaque na história do pensamento iluminista que nega uma tradição de superstição e crenças fúteis ou tolas à razão. Ao contrário da historiografia tradicional e das biografias, essas personagens são mostradas com suas contradições e marcas do tempo, não mais como precursores livres, nem como sistematicamente conservadores da tradição. Podem viver no limiar.

O leitor que viveu a década de 1990 saberá muito bem que a respeito de mudanças todos a sentem e sabem-na presente, mas poucos ou ninguém sabe identificar o que muda, quais idéias tradicionais serão consideradas realmente descartáveis e descartadas ao longo do tempo, qual princípio permanecerá.

---

<sup>57</sup> HILL, C. Changes and Continuity in 17 th-century England. New Haven and London : Yale University Press, 1974. P. 278-79.

Também para o passado E. P. Thompson enxergou as contradições dos sujeitos em seu tempo em William Morris, em um livro de 1955. Conta o historiador inglês que o revolucionário do século XIX foi diretamente influenciado pelos “socialistas feudais” , especialmente Thomas Carlyle, e diz :

But it was within the social dialectic of this time that progressive human feelings might keep company in the same man with reactionary thought. The same current found to run not only in Thomas Carlyle, but in such men as Richard Oastler. The Manchester School of political economists was now in almost sole possession of the field : under the shibboleths of *laissez-faire*, Free Trade, freedom from all restraint, the Railway Age was being pressed forward. If it brought misery necessary for commercial prosperity for the ‘nation’. <sup>58</sup>

Em outro livro, de 1993, sobre William Blake , Thompson procura, através da linguagem e das obras do poeta, perscrutar a sua tradição mais forte, apesar de outras influências. Thompson apontava para um equívoco possível de se cair : o de agir de forma contrária ao mais comum, de dizer que esse ou aquele intelectual estava aberto a tudo, buscando em seu textos semelhanças forçadas entre ele e as personalidades símbolo de um movimento intelectual, mostrando-o absurdamente eclético. É o que Thompson critica na historiografia a respeito de Blake :

neo-Platonist, the mason and illuminist, the profound initiate in hermetic learning, the proto-Marxist, the euhemerist, the Druid...And if more cautious scholars avoid such direct identifications , they offer us instead

---

<sup>58</sup> THOMPSON, E. P. William Morris. Romantic to revolutionary. Califórnia : Stranford University Press, 1988. p. 29 e 30. Sobre os socialistas feudais ver MARX E ENGELS. “Manifesto comunista”. In MARX E ENGELS. Obras escolhidas. Vol I. São Paulo : Alfa-ômega, s.d.

William Blake as a syncretic polymath - a man aware of all these positions and traditions, as well as others, moving freely through some remarkably well-stocked library....<sup>59</sup>

Os cuidados portanto com o tratamento do indivíduo e sua obra devem estar seguramente pautados nos períodos de alteração acentuada ou brusca da vida social, como foi o iluminismo e a nova sociedade (eventos que duraram de 1750 a 1850).

O interesse em apontar a complexidade dos personagens e suas obras chegou ao estudos mais próximos da temática desse trabalho. No livro de K. Maxwell, Pombal aparece como uma figura de destaque, com projetos claros para o estado português, com amigos de uma classe a favorecer e com seu conservadorismo diante de aspectos do iluminismo e da renovação social.

O problema dos livros até aqui tratados é a sua área e períodos estudados, que fogem completamente do nosso objeto de estudo. Porém, o livro de Keneth Maxwell sobre o Marquês de Pombal traz visão parecida com as tratadas anteriormente. Pombal, até então visto como o paladino do iluminismo, o homem que revoluciona Portugal para o bem do futuro, agora aparece como um sujeito com suas contradições : iluminista mas conservador; contra os dogmas jesuíticos, mas censurador das obras iluministas mais radicais. Sujeito, por fim, que partilha as benesses do poder com seus familiares e seus aliados comerciantes. Pombal, apesar de manter elementos do *status quo* e combater os jesuítas, procura combater principalmente o domínio inglês sobre

---

<sup>59</sup> THOMPSON, E. P. Whitness against the beast. William Blake and the Moral Law. New York : New Press, 1993, p. xii.

Portugal, iniciando uma tradição contra a dependência econômica que encantaria à esquerda.<sup>60</sup>

Maxwell quebra a visão tradicional sobre Pombal, mostrado sempre como demônio (pelos jesuítas) ou como herói (pelos liberais e marxistas). Na verdade, a forma política e de propaganda contra os jesuítas nada tinha de democrática e assemelha-se muito às políticas modernas, de colocar verdades e mentiras lado a lado para combater os inimigos políticos.

São essas obras (Ginzburg, Hill, Thompson e Maxwell), que tratam de indivíduos e sua época, enfocando suas tradições e sua formação, as diversas correntes que correm para o sujeito escolher quais vão servir de justificativa para suas ações, que dão suporte teórico a esse trabalho.

Nesse caso, o historiador procura por metáforas, por indícios, reveladores das crenças, dos anseios, dos medos e da posição política dos indivíduos. Para entender qualquer temporalidade é preciso analisar as duas pontas da dicotomia : indivíduo e sociedade. Esse intercâmbio foi revelado na sociedade contemporânea, mas é possível estender ao passado.<sup>61</sup>

E por eles serem representativos - não importando a classe a que nos referimos - podemos construir, sobre uma massa documental individual, questionamentos sobre a época e a sociedade. João Daniel será bastante útil por ser tratar de pessoa esquecida como fonte importante, ficando regionalizada e circunscrita. Depois, por ser figura polêmica, sem definição precisa, por sua obra ser escrita sem retoques : o que

---

<sup>60</sup> MAXWELL, K. Marquês de Pombal. Paradoxo do iluminismo. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1996.

<sup>61</sup> GINZBURG, C. "Sinais : raízes de um paradigma indiciário" in Mitos, Emblemas, Sinais . Morfologia e História. (2ª reimpressão). São Paulo : Companhia das Letras, 1991.

empobrece o ritmo e a escrita revela aquilo que a revisão ocultaria. Por fim, a obra está no limiar de uma época, revelando as contradições das mudanças e recriações.

### 1.3 João Daniel e a historiografia

Para determinar a posição de João Daniel é preciso voltar os olhos à historiografia que dele tratou e de seus escritos se apropriou de seus escritos, utilizando-o como fonte histórica para seus trabalhos.

Uma olhada rápida pelos principais livros da nossa historiografia geral poderá servir para apontar o quanto a obra de João Daniel era uma fonte respeitável e crível pelos principais historiadores.

Francisco Adolfo Varnhagen usa o texto de João Daniel como fonte em toda a segunda parte de seu livro História Geral do Brasil. Como redescobridor da fonte, procura ressaltar suas qualidades, criticando apenas seu estilo; Rocha Pombo cita-o mais vezes ainda sobre danças e costumes, mas, em uma nota, diz ser o Pe. João Daniel dos “menos fidedignos em quasi tudo que se refere aos indígenas.”<sup>62</sup>; Gilberto Freire cita João Daniel algumas vezes em Casa Grande & Senzala e Sérgio Buarque de Holanda o usa menos ainda em Caminhos e Fronteiras. Parece que a obra de João Daniel era mais uma entre outras tantas fontes confiáveis para esses últimos, mas que só despertou maiores interesses em F. A. Varnhagen.<sup>63</sup> José Honório Rodrigues, em sua importante obra, aponta qualidades muito grandes à fonte, chegando a afirmar que

---

<sup>62</sup> POMBO, R. F. J. História do Brasil. Rio de Janeiro : J. Fonseca Saraiva & C<sup>a</sup>, 1905. Vol. II p. 212 nota 1. Mas continua a usá-lo em várias outras passagens.

<sup>63</sup> VARNHAGEN, F. A. História Geral do Brasil. São Paulo : Melhoramentos, s.d. ; POMBO, R. História do Brasil. Rio de Janeiro : J. Fonseca Saraiva, 1905; FREIRE, G. Casa Grande & Senzala. (12ª edição brasileira). Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1963. HOLANDA, S. B. Caminhos e Fronteiras. (3ª edição). São Paulo : Companhia das Letras, 1994. Cap. I, p. 20



a obra do padre é “a mais importante fonte para o estudo do Amazonas no século XVIII”.<sup>64</sup>

Cabe refletir então, se a fonte histórica que é o *Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas* foi, desde sua redescoberta por Varnhagen, considerada um rico manancial de assuntos históricos, por que sumiu dos grandes livros de história do Brasil, ficando restrita a estudos regionais sobre a Amazônia? <sup>65</sup>

Uma pesquisa em alguns livros que tratam sobre imaginário colonial faz constatar um afastamento da obra ainda que seja notável nesse aspecto. <sup>66</sup>

Sendo uma fonte rica, mas sub-aproveitada, a obra de João Daniel pode ainda levantar outras questões sobre o período em que foi escrita, a relação entre o passado herdado e a busca de soluções no presente do padre.

Apesar desse relativo isolamento, a obra de João Daniel ganhou ainda algum destaque nas mãos de historiadores preocupados com o regime de trabalho na Amazônia colonial, como em Ciro Flammarion Cardoso. <sup>67</sup>

De fato, o preconceito com a obra de João Daniel foi grande desde o início. Escrita na prisão por um padre jesuíta inimigo de Pombal, a obra deve ter desde sua origem criado inimigos. Apesar disso, o Bispo José Joaquim de Azeredo Coutinho trouxe à lume a edição da Quinta Parte da obra, onde justamente o padre esboça seu

---

<sup>64</sup> RODRIGUES, J. H. História da História do Brasil. Historiografia Colonial. São Paulo : Ed. Nacional; Brasília : INL, 1979. P. 95-97. Também ver o texto de Antônio Porro em CUNHA, M. Os índios no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1993

<sup>65</sup> ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL. DANIEL, J. O Tesouro Descoberto do Rio Amazonas. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1976. Volumes I e II.

<sup>66</sup> Uma olhada nos melhores livros mostra isso. SOUZA, L. M. O diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. (4ª reimpressão). São Paulo : Companhia das Letras, 1994, é um bom exemplo.

<sup>67</sup> CARDOSO, C. F. Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas : Guiana Francesa e Pará (1750-1817). Rio de Janeiro : Graal, 1984.

projeto para a Amazônia. Quando reaparece pelas mãos de Varnhagen, o projeto econômico ainda apresenta validade, mas o interesse do historiador é o tratamento dado aos índios (a Segunda Parte da obra de João Daniel). Sua publicação efetivada em 1840 é criticada por um paraense, o Cel. Baena, que trata o padre como mentiroso - entre outras mentiras, dizer que as índias eram tão bonitas quanto as brancas !. Além disso, a proteção ao índio e elogios eram interpretados como herança de Rousseau ou Montaigne. Pela primeira vez João Daniel era colocado entre os progressistas, os humanistas e os iluministas.<sup>68</sup>

Outros autores dos séculos XIX e XX usaram a obra para falar da região, reconhecendo sua importância e utilidade. As interpretações variaram, mas João Daniel chega a aparecer como o mais esclarecido e humanista entre os jesuítas e colonos.<sup>69</sup>

Para o ufanista Leandro Tocantins, que faz uma empobrecedora introdução às fontes publicadas pelos Anais da Biblioteca Nacional, o padre faz a justaposição da “filosofia franciscana com a filosofia baconiana....”. A sua devoção à natureza seria característica franciscana e suas máquinas derivariam de Bacon.<sup>70</sup>

Para outros, o maior problema está justamente no seu modo de ver as coisas fantasiosas, imaginárias. A alcunha oferecida a ele por Euclides da Cunha, “imaginoso” domina o cenário. Suas concessões ao imaginário seriam excessivas. Tudo isso irá contar negativamente para o apreço da obra numa época de domínio

---

<sup>68</sup> BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. “Observações ou notas Illustrativas dos primeiros três capítulos da Parte Segunda do Thesouro Descoberto no Rio Amazonas” in **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. N. 19, outubro de 1843, p 275-311.

<sup>69</sup> SOUZA, Márcio. A expressão amazonense. Do colonialismo ao neocolonialismo. São Paulo : Alfa Ômega, 1977. p.

<sup>70</sup> Tocantins, L. “A Bíblia Ecológica do Padre João Daniel” in DANIEL, J. op. Cit. Tomo I, p. 20.

positivista. Desde Euclides da Cunha até H. Baldus a crença do padre em elementos do imaginário medieval e/ou indígena é deplorada e compromete a credibilidade da obra.

A postura mais corrente é o uso da fonte para a história da ocupação humana no Amazonas do século XVIII. Essa postura majoritária nos casos do Amazonas mostra mais uma vez a grande utilidade de sua obra.

Outras dificuldades, além da difícil definição e da variação no julgamento da utilidade da fonte, são a falta de coesão de algumas partes, repetições e um estilo não revisado.

Essas são as explicações para a fonte ter perdido *status* para os pesquisadores, não só entre historiadores, bem como entre antropólogos.

#### 1.4.Tese

João Daniel, segundo as definições acima, seria um humanista, um não-humanista, um jesuíta, um franciscano, um racionalista, um experimentalista, um supersticioso...

Minha escolha poderia ser repetir os vários adjetivos e mostrar cada uma dessas características na sua obra. Poderíamos derivar cada parte : o humanismo quando critica a escravidão dos índios e os mostra humanos ; um não-humanista quando prega o castigo corporal e a bestialidade dos índios que a pouco humanizava; um jesuíta quando apóia as missões ; um franciscano quando fala da natureza ; um racionalista na intenção de organizar a produção ; um experimentalista pela invenção teórica de máquinas que segundo o autor tirou da experiência do dia-a-dia e da física; um supersticioso por acreditar em tribos indígenas imaginárias aquáticas ou de pés grandes.

Mas vou optar antes por dizer que João Daniel tinha muitas características próprias que se assemelhavam com essas outras características próprias desses “ismos”, mas que antes, João Daniel incorpora uma tradição específica de sua ordem no Brasil, uma curiosidade e interesse pelo conhecimento, pela experiência, que não nasce com ele na Companhia. Nesse ponto veremos que a tradição da Companhia no Brasil é a fundamental mas não a única : a tradição medieval de visões do outro como bizarro que se apresentam ainda em sua obra, nos temas repetitivos do Paraíso, do Eldorado e de São Tomé. Da experiência da missão e da observação diária dos efeitos da economia. Estou reforçando que a permanência de jesuítas com uma tradição própria é resultado de sua experiência histórica na colônia sendo diferente de qualquer outra experiência. João Daniel, portanto, derivou seu modelo de economia e

organização social de tradições e experiências específicas, a dizer do jesuitismo colonial, tradição econômica e política das missões e interesse pelo conhecimento e pelo aproveitamento da natureza como elemento civilizatório.

Sua obra é particularmente importante pois está no limiar de um tempo que colocou elementos da vida social como antagônicos e contraditórios (como fé e ciência) . Entender as suas tradições, apontar as contradições e matizar julgamentos é o principal objetivo desse trabalho. Colocando-se num limite entre culturas e ideologias tão distintas, é possível, através de sua obra, compreender melhor e nuançar as classificações sobre os agentes históricos envolvidos em um dos momentos mais importantes da história colonial e suas ideologias, com limites e linguajar próprio.

## **2 - A VIDA DE JOÃO DANIEL E A HISTORIOGRAFIA**

### **2.1. Os dados pessoais : certezas e indícios**

Ao falar da vida de João Daniel, podemos cair no gênero biográfico. Esse gênero sofreu muitos ataques da historiografia moderna especialmente na França, onde os Annales se insurgiram por ser mera hagiografia de religiosos, políticos, empresários. Mesmo assim, muitos franceses dialogaram, e muito, com o gênero usando de seu prestígio para rebater visões anacrônicas do passado, como no caso da velha geração, Lucien Febvre e seu Lutero, ou coroando as pesquisas com criativas biografias da idade madura de um Georges Duby e Jacques Le Goff.<sup>71</sup>

Na Inglaterra, o gênero sempre teve sua produção garantida, o que não impediu que os marxistas ingleses inovassem quanto maneira de ver a relação de sujeito e seu tempo, semelhante àquele feito pelos franceses, porém, mais inclinados para a política, além do econômico e social.

Até esses inovadores, a maioria das biografias tinha por objetivo destacar o sujeito e sua história do meio circundante e inseri-lo no plano da excelência, entre os maiores do mundo, fossem líderes ou poetas. Em outros casos, poderia ser usada para difamar ou desmanchar determinada figura. Ali cada ação pública e privada seriam julgadas pelo historiador segundo princípios de justiça ou injustiça. Nesse caso, Lutero, tendo depois casado com uma ex-freira, teria feito a Reforma para lançar-se afora com sua luxúria. Esse caso e outros justificam o afastamento das biografias e a guinada para o econômico e social rempreendida por ingleses e franceses.

---

<sup>71</sup> FEBVRE, L. Lutero. Un destin. México : Fondo de Cultura Económica, 1992.

A renovação da história não poderia acabar ali e chegou à própria biografia, completando assim um ciclo. A biografia surgia agora renovada pelos anos de pesquisa na sociedade. Ela veio de inúmeras formas. Voltou a falar de nobres, mas também de pobres e condenados, de santos e padres. Entretanto, agora a vida do sujeito estava radicalmente inserida na teia social, dependendo dela necessariamente para ganhar formas. Os historiadores, no entanto, entraram na onda mais ampla de biografias que encantam milhões de leitores em todo o mundo. O mercado, abandonado pelos historiadores desde a década de 1940, foi ocupado por antiquários, parentes dos biografados e principalmente por jornalistas e precisava ser reconquistado.<sup>72</sup>

Nesse movimento muitos ganhos foram feitos com jornalistas escrevendo biografias muito boas e, mesmo, obras históricas. Na maioria dos casos parece que o tema da biografia ressurgiu na massa novamente pela busca incessante da individualidade reinante em nós mesmos. Paradoxalmente um dos ramos mais lucrativos das biografias são as de cunhos escandaloso e sexual, mostrando o lado obscuro de personalidades do mundo Pop, seja Diana Spencer ou Mick Jagger. Muitos aproveitam o sucesso momentâneo em meros caça níqueis “escritos” pela própria pessoa e/ou por um jornalista, como no caso recente de Mônica Lewinsky, pivô de um escândalo sexual na Casa Branca, sem grandes contribuições para o gênero biográfico e pouco sobre a época do biografado. Ainda que contribuam, e muito, o entendimento dos mecanismos de criação e destruição dos mitos contemporâneos da massa e de

---

<sup>72</sup> Para textos sobre a biografia ver, para uma visão geral, GLÉNISSON, J. Iniciação aos estudos históricos. São Paulo : Betrandad , 1986.; para análises sobre o tempo do biografado e do escritor de sua biografia, com percepções na memória e na seleção de datas , LECLERC-OLIVE, M. “Les figures du temps biographique” in **Cahiers Internationaux de Sociologie**. Volume CIV. Paris ; Presses Universitaires de France, 1998.; para um elogio da biografia como campo por excelência da história ver TUCHMAN, B. A prática da história. Rio de Janeiro : José Olympio, 1991. E ainda LEVI, G. “Les usages de la biographie” in **Annales Économies, Sociétés, Civilizations**. 44<sup>o</sup>. Année, n. 6, 1989.

nosso próprio tempo, comprador compulsivo de fofocas diárias, num voierismo explícito de pessoas públicas.

Os historiadores tiveram que abrir mão de uma escrita mais formal e acadêmica, muitas vezes relegando para as notas muito da riqueza do seu trabalho, para partilhar desse mercado com os jornalistas.

Para se fazer uma biografia, é preciso ter elementos da vida do sujeito que preencham o máximo de sua existência, seja por depoimentos próprios ou de outros que o conheceram. Até mesmo biografias anteriores podem elucidar eventos ou memórias cuja fonte tenha se perdido. A pessoa nesse caso, teria sido atuante e conhecida, famosa ou reconhecida por muitos. Por outro lado, no caso de intelectuais, suas várias obras, bem como críticas a elas recidas, podem elucidar muitas questões sobre a formação intelectual e sua própria vida e meios.

O trabalho do historiador se complica quando os elementos da vida do sujeito são poucos e cobrem poucos anos de sua vida. É mais dificultado pela presença do sujeito em dois países, o que quer dizer fontes dispersas muitas vezes. Ainda maior é quando o sujeito morreu em desgraça e na prisão, onde ficou isolado. Mais, quando sua obra não foi acabada ou sistematizada após sua morte por parente ou admirador, ficando sem prefácio e notícia histórica, ou sequer a forma ideal que o autor idealizava. Todos esses elementos complicadores se encontram na obra de João Daniel e são o maior obstáculo para a elaboração de uma biografia. Conhecemos tão pouco sua vida que preferi voltar-me para sua obra e, através dela, entender o universo dele e desses intelectuais jesuítas.



\*\*\*

A notícia biográfica de João Daniel devemos ao Pe. Serafim Leite, o único a levantar dados pertinentes.

João Daniel nasceu na aldeia de Travaços, a 24 de julho de 1722 , na Beira. A pequena cidade era próxima da importante Viseu, onde João Daniel deve ter estudado antes de entrar em Coimbra. Nada sabemos de sua família. O historiador da Ordem no Brasil, Serafim Leite, levantou apenas o nome do pai e o primeiro nome da mãe : o pai era Manuel Francisco Canário e sua mãe era Maria. O “Daniel”, do nome, é provável, tenha vindo da mãe , prática comum entre os jesuítas quando existia um outro com o mesmo nome<sup>73</sup>

Entrou para o colégio da Companhia, em Coimbra, no ano de 1739. Os dois anos que se seguem devem ter sido anos de estudo e, em 1741, embarca para o Brasil, chegando a S. Luís do Maranhão, onde os terminaria.

No início da nossa colonização pelos portugueses, os jesuítas para cá enviados eram poucos, mal preparados e doentes. O próprio José de Anchieta, com seus problemas de saúde, era figura adequada a ajudar no início de tarefa tão difícil, sendo mérito seu o destaque que possuiu. Mas ao longo dos séculos XVII e XVIII, a colônia ganhou espaço na economia portuguesa, passando a ser sua maior fonte de riqueza. Parte da burocracia portuguesa tão onerosa e morosa (que herdamos com brilhantismo !) foi erguida para atender os assuntos ultramarinos. Muitos brasileiros ganharam

---

<sup>73</sup> São três os textos de Serafim Leite sobre João Daniel muitos mera repetição um dos outros. Um no Tomo IV, Livro V cap. VI p. 325-329, da sua História da Companhia de Jesus no Brasil, outro no tomo IX, onde relaciona os escritores da Companhia; o último texto pode ser lido na Revista da Academia Brasileira de Letras, Anais de 1942, janeiro a junho, ano 41, vol. 63. Sobre o nome “Daniel” ver LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo IV, Livro V, capítulo VI p. 325

postos importantes na Corte, como Alexandre de Gusmão, por exemplo. A própria ordem dos inicianos estava consolidando seu poder onde o Estado português e colonos tinham menos força : na região do Uruguai e Rio Grande, e no Maranhão e Grão-Pará. A importância do Brasil se tornou enorme para a coroa e para os jesuítas, ambos passaram a investir mais tempo, atenção para a colônia. Com isso os quadros melhoraram e aumentaram.

A cidade do Maranhão era, até o século XVIII, a mais importante aglomeração populacional e administrativa do norte do Brasil. O Colégio de S. Luís do Maranhão era um importante centro de estudos na Colônia, apesar da decadência da própria cidade durante o século XVIII. A Biblioteca do Colégio parece ter sido de boa qualidade para os padrões brasileiros da época. <sup>74</sup> Além disso, havia a tradição de alguns grandes nomes que deram aula no Colégio e elaboraram Estudos Filosóficos para instruir aqueles alunos. <sup>75</sup>

Sabemos que João Daniel estudou “Humanidades (3 anos) e Filosofia no Colégio Máximo de S. Luiz. Em 1747, era aluno distinto de Física, estudando ao mesmo tempo Teologia, porque em 1750 andava já no 4º ano desta última faculdade, ainda.” <sup>76</sup>. Tendo estudado no Colégio nove anos, é provável que seu conhecimento sobre Teologia abrangesse leituras de São Tomás de Aquino, de Aristóteles e dos jesuítas Constitucionalistas, além das obras fundamentais para quem missionava no Brasil, como Anchieta, Simão de Vasconcelos e, claro, Vieira. Mais que isso, a convivência na cidade do Maranhão deu a ele uma boa idéia do que era a vida ali

---

<sup>74</sup> LEITE, Serafim. “O Curso de Filosofia e tentativas para se criar a universidade do Brasil no Século XVII” in *Verbum*, 1948, vol. V. jan/jun.

<sup>75</sup> *idem.*, p 124 e 125.

<sup>76</sup> LEITE, Serafim. “João Daniel, autor do Tesouro Descoberto...” in *RABL* . op cit. p. 80

assistindo à grande infecção de “bexigas” (varíola) e às fomes terríveis por que passaram a população daquela região.

No ano de 1750 ou 1751, já missionava pelo Rio Amazonas e sabemos que ao menos em três lugares deixou memória de sua passagem : na missão de Cumaru, no Rio Tapajós; na fazenda de Ibirajuba, próxima à Belém do Pará ; além dessa mesma cidade de onde saiu preso em dezembro de 1757, por ordem de Pombal e Mendonça Furtado, sendo um dos quinze primeiros padres expulsos da colônia.

A viagem segundo Pe. Anselmo Eckart, que também foi nesta leva, durou “dois meses e meio” <sup>77</sup> e a chegada, na Foz do Tejo, aconteceu no dia 12 de fevereiro de 1758.

O desembarque em Portugal foi acompanhado de uma nova viagem , desta vez para a casa de Sanfins, no “mais longínquo lugar do mundo português” <sup>78</sup>. Sendo casa dos jesuítas, ao menos parecem ter se sentido em “casa”, mas este período não foi longo. Logo os padres foram transferidos para Braga, onde foram expostos ao povo, acusados de serem , como ademais outros jesuítas, regicidas em potencial. Em Braga, ficaram no próprio Colégio dos jesuítas, presos e incomunicáveis.

A oito de novembro, sempre segundo Eckart, foram levados alguns jesuítas (cinco contando com o próprio narrador), para Porto. Ali, juntaram-se a outros padres e juntos foram, todos, levados “por caminhos tortuosos”, ladeados “por altas pontes de pedra sobre o Vouga”. No oitavo dia de viagem, durante a noite, chegaram ao Forte de Almeida, “situado perto da fronteira de Portugal com o reino de Leão.” <sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> ECKART, Anselmo. Memórias de um Jesuíta Prisioneiro de Pombal. Braga : Livraria A. I ; São Paulo : Edições Loyola, 1987. p. 32

<sup>78</sup> Ibid., p. 43.

<sup>79</sup> Ibid., p. 89-90.

Nesta prisão, ficaram os padres jesuítas desde novembro de 1758 até o início de 1762. Fortaleza recente, ainda do tempo de D. João V, onde existiam 21 celas, cada uma com três portas, descritas assim pelo padre alemão prisioneiro de Pombal :

a primeira era a do antigo compartimento militar, cuja parte superior tinha um postigo com uma portinhola que se podia abrir ou fechar, munida de duas barras de ferro com quatro dedos de largura. A esta antiga porta acrescentou-se outra nova com grades de madeira. E, para nos roubarem a possibilidade de estender os olhos pelo pátio, construíram um muro a todo o comprimento das celas. A esta sobrepuseram grades de madeira que, porventura serviriam de ornamento, mas ainda cerravam mais a luz. Com efeito, era através destas grades em arco que chegava até nós a escassa claridade do dia. Neste muro de pedra abriram 21 portas, cada uma frente às duas portas de cada cela. Mas, para que os presos não pudessem falar uns com os outros, prolongaram as paredes de cimento que separavam as celas até o muro de pedra. E, assim, cada um, fora da sua masmorra tinha apenas um pequenino átrio que podia ver, mas não podia usar.<sup>80</sup>

Segundo o depoimento do padre alemão - que é tudo menos imparcial -, a segurança que revestia a prisão era grande. A vida, insuportável. Eckart diz que no inverno, o teto de pedra gelava e a chaminé fora obstruída, só passando os “ventos rodopiando pelas suas frestas. Quanto mais frio, num prolongado Inverno, tanto mais calor, no Verão. Os portugueses costumam dizer : Em Almeida, 9 meses de Inverno e 3 meses de Inferno. A parede da cela, recentemente construída, era tão húmida que até os musgos cresciam nela.”<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Ibid., p. 91.

<sup>81</sup> Ibid., p. 95.

Apesar de presos, os padres continuaram a escrever e manter contato, dentro do possível, em situação tão adversa. Conta Eckart que no dia 1º de Dezembro de 1761, irromperam soldados em sua cela, vasculhando tudo a procura de tinta e papel, recolhendo os escritos que o padre mantinha escondido.

Outro documento relata o acontecido, e aqui podemos inserir novamente o Padre João Daniel que se encontrava preso na mesma fortaleza. É certo, segundo este documento reproduzido por Antonio Ferrão e depois por Serafim Leite, que a busca por papéis nas celas aconteceu em todas e não somente na de Eckart. O responsável pela Fortaleza relata o que encontrou na cela do padre João Daniel :

Mandei-lhes entregar os Breviários para continuarem as rezas, arrancando-lhes primeiro todas as folhas brancas, e tirando-lhes alguns registros, porque nas costas de dous tinha o *Padre João Daniel* feito duas petições para Sua Majestade, que Vossa Excelência verá, por irem inclusos nos papéis pertencentes ao dito Padre<sup>82</sup>

Por este documento sabe-se que Padre João Daniel escrevia, na prisão de Almeida, cartas ao Rei, e pode-se pensar que estes outros “papéis” fossem algum esboço do Tesouro. Qual o destino dos escritos do padre João Daniel neste período, é para os historiadores ainda desconhecido. Existirão ainda ? Talvez nos papéis pombalinos.

A pressa dos soldados não era descabida. De fato, a aproximação da Guerra dos Sete Anos na fronteira portuguesa fez com que a Fortaleza fosse esvaziada. Os documentos teriam chegado ao seu destinatário em Lisboa ? No dia 28 de janeiro de

---

<sup>82</sup> in LEITE, Serfim. “João Daniel, Autor do ‘Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas. À luz de documentos inéditos” . *Revista da Academia Brasileira de Letras* . p. 82.

1762, segundo Eckart, foram todos levados apressadamente para Lisboa, onde chegam na noite de “9 de Fevereiro”<sup>83</sup>

O forte de S. Julião da Barra será a nova “residência” dos padres até a liberdade, com a deposição de Pombal em 1777. Encarcerado neste forte, João Daniel não resistirá à prisão e as privações que ofereciam aos padres e morrerá, por causa que desconhecemos, no dia 19 de Janeiro de 1776.

A prisão de S. Julião da Barra era mais segura que a de Almeida, a qual segundo Eckart, foi atacada pelos espanhóis.<sup>84</sup> Apesar de mais segura, pois em Lisboa, a prisão apresentava maiores falhas na segurança interna, o que permitiu maior comunicação entre os presos.

Falamos isso por uma passagem na obra de Eckart. O jesuíta alemão explica o sistema de comunicação na prisão : através dos “meninos que nos traziam o alimento e as outras coisas necessárias, permitiu-nos receber não só cartas enviadas pelos outros prisioneiros, mas até alguns livros.”<sup>85</sup>

Além disto, o sistema de pancadas nas paredes que em sua quantidade expressava uma letra, espécie de código morse elaborado por um dos padres, apesar da demora para ser descoberto e entendido pelos outros, acabou funcionando. A inversão dos nomes, simples anagramas, também ajudava na comunicação oral e escrita, nos livros de breviários e nas cartas trocadas com esforço, escritas “com uma palha defumada pela chama duma vela”<sup>86</sup>

---

<sup>83</sup> ECKART. A. op. cit. p. 119.

<sup>84</sup> Ibid., p. 123.

<sup>85</sup> Ibid., p. 127.

<sup>86</sup> ECKART, A. op. cit. p. 127.

O fato é que Padre João Daniel consegue papel suficiente para escrever 766 páginas no formato 15,5 x 20,7 e que se conservaram nas mãos do governo português desde a sua morte.<sup>87</sup>

Com o pouco papel e com a pouca tinta, sem livros e com a memória limitada pela pequenez do lugar, com velas economizadas e , é provável, divididas com outros padres, um ou dois, na cela, João Daniel escreveu seu Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas.

Como em toda prisão, as condições de escrita não eram boas. Cobrou-se de João Daniel muito mais do ponto de vista literário do que sua condição permitia. Varnhagen - que já dissemos cabe a primazia de ver a real importância da obra - atribuía-lhe um estilo com “pouco decoro” ao escrever. Se Varnhagen é rigoroso de sua parte, outros lhe elogiaram de maneira exagerada, como o caso do ufanista Leandro Tocantins.<sup>88</sup>

Acredito que nenhum deles tenha razão. A obra de João Daniel contém repetições, impropriedades, erros de latim, que sua memória traiu, lacunas que jamais serão preenchidas. Mas, também, contém momentos de forte inspiração e admirável síntese dos assuntos tratados, ironia, momentos de angústia explícita e de rancor incontido pelos responsáveis pela sua prisão. Não podemos exigir do padre o decoro necessário ao escrever por suas próprias condições de vida que dele não dependiam. Por outro lado, comparar a obra com a de Vieira é um anacronismo e uma injustiça.

---

<sup>87</sup> Segundo Wilson Lousada que escreve a “Nota Explicativa” do livro da Biblioteca Nacional. Segundo o mesmo, o estado de conservação do manuscrito é bom e falta um caderno que corresponde aos “capítulos 2º e 3º do Tratado Primeiro, e parte do Cap. 1º do Tratado Segundo, correspondendo, no códice, às págs. de número 3 a 18.” in DANIEL, J. Tesouro ... p. 5.

<sup>88</sup> VARNHAGEN, F. A. in Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, V, 2º ed. (1863). pp. 253-287. TOCANTIS, Leandro . “A Bíblia Ecológica do Padre João Daniel” in DANIEL J. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. Anais da Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1976.

Nesse caso, nenhum cientista seria digno de atenção a não ser Isaac Newton ? Para o estudo do século XVIII brasileiro, enquanto estava na prisão, o padre nos deu importante contribuição para a História.

A sistematização da obra parece pensada e segura. Por isso, não devemos aceitar a idéia de que escrevia o que lhe viesse à memória. Antes, a sua elaboração parece ter sido feita lentamente - durante a longa viagem, pela sua estadia em Almeida, onde pôde esboçar alguma coisa e, por fim, na longa permanência, de 13 anos, na prisão de S. Julião da Barra.

Se sabemos pouco da vida, e menos ainda de quais autores o padre João Daniel teria se utilizado, caso tivesse liberdade para procurar em uma Biblioteca os livros necessários para sua obra, podemos buscá-los nas - poucas - referências explícitas e nas várias idéias fortes que passam pela sua obra. Idéias que, se buscadas na sua origem, mostrarão as fontes de conhecimento do mundo para este padre. É possível por meio de uma leitura atenta do Tesouro fazer parcialmente, que fique claro, uma genealogia de seu pensamento. Poderemos atribuir o peso da experiência amazônica, o peso dos mitos coloniais luso-brasileiros, o peso da tradição medieval e dos novos conhecimentos que permitem colocar esse padre de maneira singular no quadro de mudanças do século XVIII.

Antes de entrar nesta questão, vale a pena reproduzir o esquema da obra em sua divisão, tal qual elaborada pelo padre e reproduzida pelos historiadores. Por meio dela pode-se antever um caminho a ser seguido nesse trabalho :

1º - Descrição geográfica-histórica do Rio Amazonas : Descobrimento e navegação, rios, pororoca, clima, ilhas, lagos, pescaria, cobras, antídotos, etc.

2º - Notícia geral dos Índios seus naturais e de algumas nações em particular : fê, vida, costumes,



rusticidade, antropofagia, tropas de resgate, guerras, leis, fecundidade, etc.

3° - Notícia da muita riqueza das suas minas, dos seus muitos e preciosos haveres e da muita fertilidade das suas margens : minas, minerais, madeiras, palmeiras, géneros, etc..

4° - Da praxe da agricultura e usos dos naturais índios : No rio Solimões, na Província de Mainas, Engenhos de Açúcar, embarcações, missões, viagens ao sertão, pastoreio do gado, mercados, cerâmica, etc.

5° - Novo e fácil método da sua Agricultura; o meio mais útil para extrair suas riquezas e o modo mais breve para desfructar os seus haveres; para mais breve e mais facilmente se efectuar a sua povoação e comércio. Providências gerais, diferença das terras incultas do Amazonas e as já cultivadas no mundo, as matas, má e boa agricultura; maniba, grão, milho, arroz, escravos ultramares, navegação e serventia do Amazonas...Das Missões do Amazonas e seus Estados . Especial método de aumentar o Estado do Amazonas. De algumas mecânicas e indústrias necessárias aos habitantes do Amazonas : do modo de livrar do gorgulho e conservar os milhos, Cacao e mais géneros; da preservação das plantas da praga da formiga e gafanhotos. [O último capítulo desta 5° parte, que não chegou a ser escrito ou copiado, vem enunciado assim : da preparação do chá, café, algodão e chitas].

6° - Inventos de mecânica e hidráulica. Relativos à navegação em todos os ventos e nas calmarias, às marés represadas, às moendas, aos Engenhos de Açúcar, serração de madeiras, etc. Notícia de algumas bombas e aqueductos para o Rio Amazonas. [Com a indicação de 25 estampas, de que apenas estão desenhadas três, reproduzidas do original de Évora]...

89

A sistematização da obra encaminha toda a narrativa para a Quinta e Sexta Partes, que são as fundamentais para o Padre. De fato, podemos ver o interesse do autor em ver suas máquinas expostas na sexta parte, funcionando e testadas, com sua

---

<sup>89</sup> LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. Tomo VIII, Escritores I, Daniel, J.

autoria comprovada. Esta nossa afirmação não se dá somente pelas suas colocações, mas também pelo próprio caminho que a Sexta Parte manuscrita tomou.

João Daniel passou a referida Parte e a Quinta que reescrevia a um sobrinho, também clérigo. Esse seria, segundo Wilson Lousada, o Frei Gregório José Viegas. Esse, por sua vez, passou os manuscritos das Quinta e Sexta Partes para seu “mestre”, D. Frei Manoel Cenáculo Vilas Boas, que doou o manuscrito para a Biblioteca de Évora. A Quinta Parte, incompleta, de Évora, foi a publicada pelo Bispo Azeredo Coutinho, o que significa que foi copiada ainda em Portugal.<sup>90</sup> Essa transferência de papéis mostra uma situação política em que João Daniel e sua obra acabaram envolvidos.

A relação de parentesco - dito por Rivara de Évora, irmão; e por Lousada , sobrinho - mostra proximidade suficiente para justificar sua ação no caso. Mais do que o mero parentesco, temos a proximidade de Viegas, do círculo de poder. Seu mestre era ninguém menos que o já citado D. Frei Manoel Cenáculo Vilas Boas, figura chave na reforma educacional pombalina, fundador da Biblioteca de Évora, reformador do sistema educacional ao modo pombalino, com a introdução franca de empirismo e da filosofia iluminista católica nos colégios portugueses.<sup>91</sup>

Essa situação em que famílias de nobres e de não-nobres , clérigos e burgueses portugueses viveram, no período pombalino, de ter membros da mesma família entre

---

<sup>90</sup> LOUSADA, W. “Nota Explicativa” in **Anais da Biblioteca Nacional**. V. 95. Tomo 1. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1976.

<sup>91</sup> Uma boa idéia das reformas de Pombal na educação e da participação de Cenáculo pode ser vista em MAXWELL, K. O Marquês de Pombal. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1996, cap. 5 e ainda em FALCON, F. J. A Época Pombalina. São Paulo : Ática, 1982. cap. VI.

derrotados, isolados e presos, e também entre os que circulavam no poder, viviam-no e influenciavam-no, foi comum.<sup>92</sup>

A relação entre Frei Cenáculo e Viegas é fundamental, porque em algum momento Viegas entrega os manuscritos a Cenáculo. A Sexta Parte apresenta uma instrução ao portador da obra :

É certo que no exame (dos mecanismos) deve haver cautela, para que os consultores, que buscarem, os não divulguem, e fiqueis vos olhando (seguem-se duas linhas rabiscadas), e se vos agradar o meio, que me ocorre, vô-lo direi. Examinados bem os inventos, pedir alvará de privilégio, para que ninguém sem vossa licença os possa pôr na praxe, e depois divulgá-los na Gazeta. Depois arrendar a este, ou aquele que o pretendesse, e vos fizesse melhor conviniência v. g. no Rio Tejo dar , ou arrendar o privilégio de navegar com este método (ilegível) uma só pessoa : Farei o mesmo no Rio Amazonas do Pará; o mesmo no Maranhão; nos rios de Sena em Moçambique, e assim nos mais. À outra pessoa conferir uma fábrica de moendas para moer trigo com o novo invento de represar as marés v. g. em Lisboa e não faltará mercador, que as queira pôr em execução com lucro muito maior, e sem riscos, de que contratar para os ultramares, e outros reinos com tanto perigo.<sup>93</sup>

Estão no papel todos os planos de uma empresa colonial que abrangeria todo o império português e renderia “lucros”.

As razões para Viegas entregar os manuscritos a Cenáculo demonstravam apreço, ou vontade de preservar os manuscritos em mãos poderosas e sábias, longe dos inimigos dos jesuítas instalados no próprio governo ?

---

<sup>92</sup> MAXWELL, K. op. cit.

A resposta não elucida outro problema, a divisão da própria obra. O caminho dos manuscritos revela mais uma vez o ocorrido.

Viegas, é provável, dividiu a obra, entregando somente as duas últimas partes a Cenáculo, e ficando com o resto. Não deve ser esquecido o importante dado que aponta a ocupação do cargo de Prefeito da Biblioteca Real - no Rio de Janeiro - pelo próprio Frei Gregório José Viegas, o que explica a localização dos manuscritos na Biblioteca Nacional. Isto deve ter ocorrido entre os anos 1810 e 1821, quando ocupou o referido cargo.

A publicação foi feita ainda quando Viegas era prefeito da Biblioteca Real, mas segundo Wilson Lousada, a Quinta Parte publicada por Azeredo Coutinho era a de Évora, o que indica que já havia sido feita uma cópia para a publicação no Rio de Janeiro.

Não se sabe qual foi a reação do próprio Viegas quando viu o Thesouro publicado nas ruas do Rio de Janeiro. O fato de ser Azeredo Coutinho quem patrocinou a publicação, já no final da vida, mostra que ainda nesta época João Daniel e seu método poderiam ser aplicados ou aceitos pelos contemporâneos.<sup>94</sup>

A trajetória dos manuscritos mostra que o grupo que se manteve em volta do poder fornecia-lhe tintas e papéis, e, eventualmente, algum livro.

As pessoas que agiram depois da morte de João Daniel em 1776, no sentido de manter em mãos certas o documento, eram pessoas do grupo ilustrado da Igreja

---

<sup>93</sup> DANIEL, J. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. in Anais da Biblioteca Nacional. Tomo 95-2, Sexta Parte, p. 440.

<sup>94</sup> Quem levanta os interesses de Azeredo Coutinho na publicação de João Daniel é José Honório Rodrigues em sua História da História do Brasil. p 95-97. Sobre Azeredo Coutinho ver o prefácio de Sérgio Buarque de Holanda sobre o mesmo in HOLANDA, S. B. Livro dos prefácios. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

Católica e próxima ao poder : reformadores oratorianos e progressistas, pessoas que procuravam explorar o conhecimento dos jesuítas em favor da coroa e de si próprios.

Poderia ser esta ligação de favores e bons atos mais do que mera coincidência ? É quase certo que não saberemos, mas, talvez, a admiração e a disputa pelos manuscritos, sua preservação nos altos círculos, possa ser explicada pela própria forma e sobre o conteúdo de algumas idéias de João Daniel.

O Tesouro não é uma obra difamatória contra Pombal, preocupada por narrar os infortúnios dos “inocentes” padres jesuítas. Tampouco é uma obra que dispensa seus comentários políticos e com razões mais profundas que do próprio Eckart. João Daniel aponta soluções para a região que poderiam ser consideradas relevantes até pelo menos, para o início de nossa Independência de Portugal, e que mostravam a incoerência , ao menos indiretamente, da política pombalina de destruir as missões.

Apesar de Varnhagen ter afirmado que era a Segunda Parte - que descreve os índios - a mais relevante para o historiador ainda assim vê relevância política em sua obra. Reconhece que a Quinta Parte recomenda “calculadas medidas que se propõe para o progresso da indústria e agricultura do Pará” , mas já não parecia tanto mais exequível. A obra passou de um caráter político-econômico para um histórico.<sup>95</sup>

Visto como fonte importante por grandes historiadores, conservada pelos poderosos das Bibliotecas como obra estratégica e como solução para o Pará pelos políticos, foi a obra de João Daniel, esquecida tanto como método econômico quanto como uma rica fonte para história do Brasil.

---

<sup>95</sup> VARNHAGEN, F. A. op. cit. in **RIHGB**, p. 41.

## **2.2. Especulação indiciária sobre a origem de classe de João Daniel**

Não se tem nenhum documento publicado no Brasil que indique com clareza a origem de classe de João Daniel. Seja qual for a sua classe, sabemos que a educação e cultura que recebeu/absorveu deve ter sido marcante na medida que só entrou para Coimbra com 17 anos, como a maioria dos missionários seus contemporâneos. Essa idade no século XVIII era ainda, como no passado medieval e moderno, uma idade avançada numa cultura que desde cedo tratava as crianças como adultos não-crescidos. Desde os sete anos, as crianças eram colocadas junto aos adultos ou estudavam com a responsabilidade nítida de tornarem-se, rapidamente, adultos. Portanto, devemos supor que a cultura trazida para Coimbra deixaria marcas, pistas pelo caminho de seu texto, vinte anos depois.<sup>96</sup>

O que sabemos sobre João Daniel permite compôr um quadro : sabe-se , por exemplo, que, quando de sua prisão, começaria a escrever a história das missões no Pará, pois que deveria escrever bem entre seus pares, cultos e aplicados. Num tempo em que somente as classes altas ou emergentes poderiam ter acesso à alfabetização e ao latim, podemos supor que João Daniel tenha nascido nesses meios. Se não nasceu manteve de alguma forma contato pois sua paixão por livros e sua condenação da população do Amazonas por não lerem é sinal de uma paixão pela cultura letrada, traço comum entre nobres, jesuítas e a nascente burguesia.

Outro elemento que se tem é a posição de relativo destaque que seu sobrinho ocupa junto ao estafe intelectual do poder entre o domínio de Pombal - Cenáculo Vilas Boas - e depois, no Brasil, na prefeitura da Biblioteca Real. Para estar junto a essas

---

<sup>96</sup> Sobre as idades e o amadurecimento na idade média e moderna ver ARIÈS, P. História social da criança e da família. Rio de Janeiro : Guanabara, 1981.

pessoas era preciso um cartão de visitas apropriado : nobreza ou capacidade comprovada para a cultura - cuidar de uma biblioteca como aquela não seria, em um sentido, dominar e conhecer a cultura letrada a fundo ? Nesse caso, o indício é forte e agrega-se ao anterior : tio e sobrinho possuíam cultura de elite ou, em último caso, tinham grande poder de superar barreiras pesadas e altas como era a estratificação social no Antigo Regime.

Mas ainda poderíamos levantar objeções. Nesse caso, é no seu texto que devemos buscar esses indícios. Para tal devemos atentar às comparações, analogias e exemplos dados. Esses atos falhos da cultura se impõem como símbolo de comparação, como peso necessário e inconsciente na racionalização do mundo.

Na obra de João Daniel podemos encontrar algumas comparações e exemplos que podem indicar sua origem de classe. Quando o padre fala de um animal como o Tamanduá, fala que seu focinho é mais comprido que o de um galgo.<sup>97</sup> Também quando fala do modo de caçar emas, com o cavaleiro cortando as voltas da ema, compara o cansaço de cavalo e ema com o de galgos atrás de lebres.<sup>98</sup> Os dois exemplos usam um tipo de cão usado em caças que era até o século XVIII um esporte de nobres e reis. A insistência na comparação é sinal de que os galgos faziam parte do universo de João Daniel antes de vir para o Brasil e antes de entrar no colégio em Coimbra (onde dificilmente participaria de uma caçada), ficando, portanto, aos seus anos de juventude o contato com esse esporte e animal.

Da mesma forma, quando descreve a raridade do urubu tinga (urubu branco) que se impõe aos outros pela sua majestade e imponência típica dos reis, diz, repetindo

---

<sup>97</sup> DANIEL, J. op. cit. Tomo I, p. 142.

<sup>98</sup> Idem. p. 109-110.

elemento da ideologia aristocrática : “porque os melhores sempre fora, raros em toda a parte.”<sup>99</sup>, forte traço da ideologia dominante.

Poderiam ser todos esses indícios mero reflexo da hegemonia sobre um elemento de classe distante ? Ou seriam elementos sociais de sua classe que repete naturalmente ?

Se considerarmos a segunda alternativa, então a reprodução da ideologia permanece inalterada apesar dos jesuítas, somando outros elementos, pios, ao discurso dos nobres. Se, ao contrário, João Daniel provém de outra classe, então os jesuítas seriam uma ordem que instruía os seus ordenados segundo um princípio de classe hegemônica muito claro.

Assim, essas duas posições só reforçam a necessidade de Pombal em destruir os jesuítas para favorecer uma classe burguesa emergente.

A não ser pela descoberta de uma documentação que esclareça tal questão de maneira definitiva, os indícios nos levam a admitir que João Daniel pertencia à classe dos nobres e, pela tradição, não seria o primogênito, ficando reservado a ele a vida religiosa.

---

<sup>99</sup> Idem p. 114.



### **3 - POLÍTICA E ECONOMIA**

#### **3.1 - O Projeto do padre**

O projeto do padre está exposto na Quinta Parte de sua obra, como já dito. É importante notar que essa é a única parte que estava sendo reescrita quando o padre morreu. Portanto, existem duas Quintas Partes. A primeira, e mais completa, é escrita de maneira mais solta seguindo o estilo dos demais capítulos. A segunda segue as mesmas idéias, mas o cuidado com a forma é evidente. Por essa segunda Quinta Parte é possível ter uma avaliação mais justa da escrita do padre João Daniel. Varnhagen criticava justamente essa falta de cuidado com a “estética”. Mas aqui, apesar de estar preso, doente, vemos um apuro considerável. O problema justamente dessa parte é que está incompleta mas melhor dividida, em Oito Tratados, estando o último Tratado, no entanto, incompleto.

Esse trabalho focalizará suas análises sobre o texto da primeira versão da 5ª. parte justamente por seguir a forma dos demais e por estar mais completa.

Logo no início do texto, fica bem claro que a Quinta é a mais importante da obra. É o próprio padre quem diz, de maneira resumida, em itens :

EM QUE SE MOSTRA UM NOVO, E FÁCIL  
MÉTODO DA SUA AGRICULTURA : O MEIO  
MAIS ÚTIL PARA EXTRAIR AS SUAS  
RIQUEZAS ; E O MODO MAIS BREVE PARA  
DESFRUTAR OS SEUS HAVERES PARA MAIS  
BREVE, E MAIS FACILMENTE SE EFETUAR A  
SUA POVOAÇÃO E COMÉRCIO.<sup>100</sup>

---

<sup>100</sup> DANIEL, J. op. cit. Quinta parte. p. 97.

Logo em seguida, o *Proêmio* ressalta que esse método “é todo intento desta obra, e todo o argumento desta 5 [ª] Parte, em que servem só de preâmbulos as mais Partes”, por que as demais partes foram para expôr a riqueza da região e “de pouco valeria a notícia daquelas riquezas, se não de descobrem os meios de o conseguir”<sup>101</sup>

O tal Tesouro de que o título da obra fala é “a grande fertilidade das suas terras, as preciosas especiarias das suas matas; e as copiosas colheitas dos seus frutos; porque nos frutos da terra, e bens estáveis consiste a mais estimável riqueza dos homens, e não nos ouros, pratas, e preciosas gemas, que de repente se podem perder, e desaparecer em um momento.”<sup>102</sup>

A questão não está no metal, ainda que existam também na Amazônia tais riquezas, mas o objeto de atenção é de onde provém a riqueza : justamente a terra e seus frutos.

Os pontos destacáveis e importantes são : a agricultura, fonte de riqueza principal, e como fazê-la de maneira rápida para mais brevemente fazer proliferar o comércio e a população. O objetivo não é outro senão explorar a mata. Estamos longe dos preservacionistas. A terra deve ser explorada em sua plenitude, e rapidamente.

Essa exploração possibilitaria uma riqueza que o padre acreditava enorme. Para ele o camponês trabalhando a “milésima parte” do que faz na Europa já “em pouco mais ou menos anos seria dos mais ricos, e abastados dos seus moradores. Bastam anos a qualquer habitante daquelas fertilíssimas terras para ser rico pondo no seu

---

<sup>101</sup> idem.

<sup>102</sup> idem.

cultivo uma mediana diligência acertando o verdadeiro método de as cultivar” de que fala esta Quinta Parte.<sup>103</sup>

Para apresentar seu projeto o padre inicia relatando resumidamente as características principais da economia setecentista da Amazônia, as quais já havia apresentado com detalhes na Quarta Parte de sua obra :

1º o cultivo caro da mandioca, ou farinha de pao como sustento ordinário daqueles habitantes. 2º a serventia dos moradores pelos rios em embarcações próprias, e com próprios escravos para sua equipagem. 3º a falta de barcos comuns, a falta de escravos para a precisa serventia pelos rios. 4º o comércio do sertão com a repartição dos índios convertidos das missões. 5º a precisão de muitos escravos, que pedem e necessitam todas as feitorias; e finalmente muitos outros serviços , que só podem exercer-se à custa de muitos operários, e de laboriosas fadigas.<sup>104</sup>

A base de sustentação alimentar na região era a mandioca e suas farinhas; a bebida o cauim dos índios. O transporte das pessoas era todo feito em canoas, donde advinha a necessidade imperiosa de índios para remar. Cada senhor, e família, precisava de canoas para qualquer transporte ou caça e pesca. Muitas dessas canoas reunidas por um senhor, guiadas e transportadas pelos braços dos índios até o alto Amazonas atrás de especiarias (drogas do sertão) e do cacau, formavam uma das maiores fontes de renda da Província do Grão-Pará. A necessidade de índios para esse penoso trabalho era, na metade do século XVIII, o maior motivo de choques entre

---

<sup>103</sup> idem p. 98.

<sup>104</sup> idem p. 99.

colonos e jesuítas. Nessa época (e em todo período colonial) a crença geral era de quanto mais escravos um senhor possuísse, mais rico ele seria.

Contra todos esses itens, surgiria o projeto do padre. No Velho Mundo as formas de trabalho eram diversas, mas prevalecia a agricultura familiar, a servidão (ou seja, o trabalho para um senhor, ficando reservado tempo para o cultivo da própria terra do servo e das áreas comunais) e o assalariamento, segundo a jornada. Esse modelo serviria para o padre formular sua crítica à organização do trabalho na Amazônia.

A observação do padre da realidade européia leva à conclusão de que os países onde o trabalho se serve mais da família e menos dos escravos, é onde o florescimento das artes liberais e de ofícios mecânicos, constituintes das “repúblicas bem governadas”, são maiores e, essas mesmas repúblicas são as mais populosas.<sup>105</sup>

Essa realidade era muito distante da vivida na Amazônia. Os colonos nem sequer trabalhavam o mínimo. Tudo, absolutamente tudo, era feito pelos escravos. Na visão corrente, e João Daniel a repete, os colonos no Brasil, mesmo os mais baixos, queriam viver e parecer como “fidalgos”, tendo os índios como seus servos - escravos.

A proposta de João Daniel caminha no sentido de estabelecer uma economia que dispense os escravos e que permita o incremento da produção. Para isso levanta duas medidas básicas, nas quais “Cifra-se pois todo o novo método”<sup>106</sup> :

- Desterrar a mandioca, e “farinha de pau”, inserindo em seu lugar os trigos, e mais “sementeiras” da Europa;

---

<sup>105</sup> idem p. 100.

<sup>106</sup> idem p. 100.

- usar barcos comuns no transporte de víveres e pessoas, inclusive no auxílio ao poder público.

O primeiro tópico mostra muito mais que uma mera questão de gosto, ainda que fique patente a sua participação na condenação da mandioca - “cujo gosto é insípido, cuja sustância é de pao, e cuja qualidade, ou suco é veneno”<sup>107</sup>. Mais que isso, é o próprio peso cultural que está em questão. Na Ásia, onde apesar da gentilidade exacerbada, os naturais possuíam reis e escrita, papel e leis, e plantavam o arroz, seu pão diário. Na própria Europa, “onde as ciências, polícia e mecanismo estão mais aumentadas tem muitos, e diversos usos no sustento, e pão ordinário” , com várias culturas como o trigo, o centeio, a cevada, o milho, etc...<sup>108</sup>. Nesse caso, o arroz e o trigo poderiam estar relacionados com a cultura (no sentido de civilidade), enquanto a mandioca estava associada aos péssimos hábitos dos índios e colonos que a adotaram livremente, submetendo-se assim a um cultivo aculturador.

Essa constatação permite a condenação generalizada da mandioca como alimento da Amazônia. Neste caso a associação da mandioca com a própria incapacidade dos índios de adotar novas culturas e o hábito dos colonos de se adaptarem à mandioca americana levam à condenação imediata da planta em todos os sentidos.

O fato de em tão fértil terra só se plantar mandioca causa admiração em João Daniel. A singularidade da terra amazônica necessitaria de uma nova forma de agricultura. O início dessa nova agricultura deve começar pela derrubada da mata.

---

<sup>107</sup> *idem*. p. 101.

<sup>108</sup> *idem*. p. 101.

Este desmatamento é necessário pois as matas são muito fechadas, e as raízes muito “intrinsicadas” <sup>109</sup> no solo. Com machado, fogo e cinzas começaria uma boa agricultura. Na verdade - e o padre admite -, a técnica é dos índios.

São estes os seguintes passos da agricultura indígena, os quais devem ser seguidos pelo colono europeu, e que o matuto e camponês brasileiro conhecem tão bem : primeiro escolher a área, desmatar os matos baixos e cipós que possam ser arrancados com as mãos ou com machado. Depois, deve-se atacar as árvores grossas, desferindo golpes em torno da casca da árvore para que lhe corte o caminho da seiva, repetindo a atitude para todas as árvores da região a ser desmatada. Espera-se que as árvores sequem pela falta de nutrientes. Enquanto secam as árvores, mais rapidamente secam os matos cortados a baixo das grandes árvores que se amontoam pelo chão. Quando as folhas das árvores secam já está na hora de queimar a região. O fogo consome o mato e as árvores, deixando livre o terreno.

Método tradicional da agricultura indígena e usado em toda a história brasileira até nossos dias a queimada é método cientificamente obsoleto. Os agrônomos, os intelectuais e, mais recentemente, os ecologistas têm deplorado este método tradicional dos brasileiros derrubarem suas matas fechadas.

As razões dos ecologistas são as mais conhecidas, pois estão todo o dia na mídia, o medo das queimadas que fogem ao controle do próprio agricultor, além do rápido desgaste do solo, com a destruição dos microorganismos. Neste caso deve causar espanto - na melhor das hipóteses - a observação de João Daniel sobre o alastramento do fogo :

---

<sup>109</sup> idem. cap. 3 p. 106.

E como não há perigo, de que o incêndio se estenda as mais matas, que se vão seguindo, como já advertimos antes, por si mesmo se apague o fogo, deixando todo o terreno cheio de paos secos como mastros de navios...<sup>110</sup>

A opção pela queimada é dada pela grande quantidade de madeiras de tamanha dureza e espessura que o machado leva muito tempo para cortar a árvore e em alguns casos - que o padre não se cansa de repetir - a própria ferramenta quebra ao lascar a madeira. Para derrubar uma mata com o machado, precisavam os colonos de muitos escravos, enquanto que com esse método (coivara) bastaria o colono e sua família. Além da dispensa dos escravos para cortar tantas árvores, o tempo gasto no método proposto pelo padre é - segundo ele - bem menor.

Portanto, o método acaba com a necessidade do emprego de mão-de-obra indígena e negra nos matos, o que economiza dinheiro e trabalho para os colonos, que, até então, precisavam arregimentar braços entre os índios das missões. O método é igualmente útil para os índios que não mais precisariam servir como escravos para os colonos e para os próprios missionários que poderiam fazer sua parte no pacto colonial, convertendo os índios nas missões em tempo integral. Essa, aliás, é uma característica do padre : procurar as vantagens para todos, o que provaria o acerto de seu projeto para a região, num processo conciliador.

Outro motivo para a aceitação do método indígena é pela segurança que dá aos operários, pois na derrubada das árvores poderiam acontecer acidentes com feridos e mortos : “uma vez me trouxeram um destes mortos o qual estando cortando um pao

---

<sup>110</sup> idem. cap. 4 p. 110.

no roçado, que pretendia fazer, caio o pão, e apanhou a cabeça do pobre índio com morte tão repentina, que não pôde fazer mais movimento de vida.”<sup>111</sup>

Ainda um último motivo mais para a adoção da coivara : o uso das árvores, pois a queimada não chega a derrubar ou transformar a árvore em cinza, mas mata os ramos e corta-lhe o caminho da seiva, permitindo que em meses, ou anos, se aproveite a madeira para outros fins.

Terminada esta etapa do processo de colonização da Amazônia, devem os colonos “fazer estáveis as suas terras”<sup>112</sup>. Isso se tornaria necessário diante do hábito de se usar um pedaço de terra e, no ano seguinte, entrar em outros matos, derrubando-os e plantando nesta nova área, deixando de lado a antiga, abandonando inclusive suas benfeitorias. Esse comportamento adotado pelos portugueses está intimamente ligado à prática indígena. No entanto, não era observado pelo padre na região espanhola, onde já existia “a agricultura ordinária...e já as lavouras e sementeiras são estáveis”<sup>113</sup>

Essa prática de abandonar as terras anteriormente cultivadas acarretava muitos problemas, quais sejam : o uso constante (anual) de mão-de-obra escrava para derrubar os matos com muita perda de tempo; o abandono das terras formando um conjunto enorme de terras devolutas e a tomada de novas terras em seu lugar, bem como o abandono de benfeitorias na área antiga que é deixada de lado (o que quer dizer perda de capital). Na estimativa do padre, cada colono acabaria com a sua terra (e lembremos que essa “sua terra” era uma quantidade considerável de terra) em dez anos, partindo para outra a seguir.

---

<sup>111</sup> idem. p. 112.

<sup>112</sup> idem cap. 5, p. 113

<sup>113</sup> idem cap. 5 p. 114.



Mais do que a perda da terra e a busca de novas , o problema residia justamente na eterna mobilidade dos colonos que não permitia a fixação na terra, base da cultura produtiva européia, medieval e moderna. Pois é esta “estabilidade, e permanência...a melhor, e maior riqueza dos moradores, e do bem comum, digo do bem comum; porque como podem as povoações aumentar-se, e florescer se não tem terras permanentes os seus vizinhos ?”. <sup>114</sup> A verdadeira causa - para o padre - desta prática nociva para a região : é o cultivo da mandioca, quando hoje sabemos ter sido a própria coivara a responsável por esse empobrecimento e pelo nomadismo agrícola. <sup>115</sup>

As terras da Amazônia, por seus grandes calores e umidade, são responsáveis pela fertilidade do solo. E com águas necessárias, pode-se aproveitar as terras já utilizadas no próprio cultivo de mandioca , como o padre observou em Cumaru, a aldeia na qual foi missionário. Se com a mandioca era possível a utilização da terra, o mais seria com produtos europeus. Os motivos para desterrar a mandioca estão expostos : a mudança de terras; o grande trabalho para derrubar novas áreas de mata para plantá-la; os acidentes nessas derrubadas; o tempo de secagem dos matos e de crescimento da mandioca que chega a um ano; o não aproveitamento das áreas alagadiças (várzeas) ; a seca e a chuva excessiva que podem estragar-lhes a raiz. Todos estes motivos levam às fomes sucessivas que assolam o Grão-Pará e o Maranhão, das quais o próprio padre foi testemunha.

A mandioca está condenada e sua farinha é tão “insípida alimento” que não se pode comer sozinha, como ele próprio lamenta sua experiência :

---

<sup>114</sup> idem. p. 115.

<sup>115</sup> idem. cap. 7 p. 118.

eu ao menos per mim me julgo, que em cousa de 17 anos, que vivi naquele Estado, e suas missões rara a vez a pude comer, ou tragar só per si, o mesmo afirmaram outros, e eu via, porque só acompanhada de alguma fruta ou conducto a podiam levar; ou amassada nos caldos gordos de carne, a que chamam mirapirão <sup>116</sup>

Além de tudo, é também a mandioca venenosa, podendo-se extrair poderoso veneno que mata os “inimigos disfarçado em bebidas, ou guisados”.

Estão todos os motivos elencados : as condições econômicas desfavoráveis provocadas pelo seu cultivo; os grandes perigos e longas jornadas de trabalho que cercam seu cultivo; seu veneno; seu gosto e dificuldade de comer.

Ao contrário da mandioca, “a agricultura da Europa, e uso de trigos, milhos, e mais grão, de que usam as mais regiões do mundo” <sup>117</sup> são mais fáceis de cultivar, são mais rápidos no seu crescimento, e suas colheitas são mais abundantes.

Feita a queimada, e secadas as árvores, mesmo com as raízes ainda não permitindo o uso do arado, já se pode cavar buracos para plantar as culturas européias.

Resta - segundo o padre - discutir qual a melhor cultura para a região; e aqui o prisma da argumentação inverte-se, do econômico para o teológico :

Já se sabe que o trigo tem em todas as searas o primeiro lugar, porque tem em toda a casta de grão a primazia, e bastava para seu abono, escolher o seu e nosso Creador, e Redemptor o pão de trigo para nele se sacramentar no venerado, e tremendo Sacramento da Eucaristia; é enfim o mais mimoso, e regalado mantimento dos homens, e deve sempre ser preferido em toda a agricultura enquanto o permitirem as terras, e os climas, porque nem em todos os climas se dá o trigo, nem todas as terras são aptas para as suas

---

<sup>116</sup> idem. p. 120.

<sup>117</sup> idem. cap. 8 p. 121.

searas; que por isso em umas regiões reina o trigo; em outras os centeios, em outras a aveia, na Ásia o arroz, na África os milhos, e assim em outras terras outros grãos.

Verdade seja, que esta diversidade de searas não provém muitas vezes da diversidade de terras, e dos climas; mas sim do uso, e costume dos seus naturaes; por isso nas Indias é o arroz o pão ordinário, e os milhos nos rios de Sena, e em muitas partes da África, e da Europa por estar em uso nos seus naturaes, não obstante dar-se neles bem o trigo como tem mostrado a experiência <sup>118</sup>

E os trigos só não foram cultivados no Rio das Amazonas porque “os moradores accomodando-se ao uso da terra, só se occupam no cultivo da maniba”. <sup>119</sup>

Nesse caso, a desculpa dos colonos para não colocar o trigo na Amazônia, qualquer agrônomo poderia dar atualmente : o calor da região, não tendo as geadas necessárias para fazer desenvolver a semente. Sendo assim, nem valeria a pena tentar.

A resposta de João Daniel é categórica :

mas ainda nas mesmas terras do Amazonas, hei eu de mostrar primeiro e provar, que não são os calores, os que impedem as sementeiras dos trigos; mas a falta de curiosidade dos seus habitantes em não exprimentarem qual seja o melhor tempo para elas, e a falta de resolução nos moradores para a cultivarem, por estarem aferrados à farinha de pao, ou pão feito em farinha. <sup>120</sup>

Os motivos dos colonos na Amazônia são os mesmos usados pelos colonos na Ásia, quando esses relutavam em plantar o trigo no lugar do arroz : a experiência, a prática dos asiáticos deveria ser verdade, isto é, o grão mais produtivo deveria ser o

---

<sup>118</sup> idem, cap. 8, p. 121-122.

<sup>119</sup> idem, p. 122.

arroz; e “contra o uso, e experiência não há argumentos, nem instâncias : assim sendo são sempre diversos os pareceres, e opiniões, quando se quer introduzir alguma novidade, ainda que ela seja tam vantajosa ao costume, como é o trigo ao mais grão”.

121

Em outros lugares onde corta o Equador, obtiveram sucesso no plantio do trigo, como “nos rios de Sena” e no “Puru” , também na “Caiana colônia dos franceses na boca do Amazonas da parte do Norte, em sua terra firme se cultivava já muito trigo da Índia cujo cultivo ensinaram aos seus índios neófitos os seus missionários como lemos no tomo das cartas ediptadas”. E mesmo no Amazonas houve aqueles mais curiosos que plantaram grãos que logo deram espigas fortes e com grão “ mui belo e graúdo”

122

Porém, o desmazelo do colono não faz florescer nada de trigo, nada de uva, mesmo que essas se dêem muito bem na terra , onde dá “2, ou 3 colheitas no ano”. Traço deste desmazelo dos colonos é ainda a abundância de cacau e baunilha e a inexistência de “chocolate” na região e da mesma forma o algodão, que lá cresce no solo fértil, mas que não possui fabrico. <sup>123</sup>

Os conhecimentos do padre estão limitados ao seu tempo. Já a diferença de altitude determina as diferenças climáticas, o que o padre parece desconsiderar, assim como desconsidera a ação da Metrópole que proíbe as manufaturas a todo o custo, sendo permitida somente a de tecidos brutos para os escravos, o que não deveria ser muito lucrativo na Amazônia dominada por índios nus.

---

<sup>120</sup> idem, p. 122.

<sup>121</sup> idem. cap. 8, p. 122.

<sup>122</sup> idem , cap. 8. p. 123.

<sup>123</sup> idem p. 124.

Para João Daniel, os novos moradores devem ser responsáveis pelo cultivo de trigo e milho. Essa gramínea deveria ser cultivada porque cresce em qualquer terreno sem grandes preparativos e, em contrapartida, os milhos “fazem mais permanentes as terras; porque ou servem todos os anos as mesmas, ou podem servir de dous em dous anos, ou conforme quizerem; e já assim cessa o inconveniente de se acabarem as matas, e de se buscarem novas terras largando os primeiros sítios como socede com a maniba.”<sup>124</sup>

Outros dois bons motivos o padre levanta: a brevidade com que ficam, as gramíneas, prontas para a colheita (3 meses), o que cessaria as fomes, que é a quarta e última conveniência do milho.

Em suas farinhas e suas broas, o milho seria muito apreciado na Amazônia como já o era no tempo da infância de João Daniel, em Portugal, sendo o sustento diário “ainda dos cavalheiros, e ricos de algumas províncias, como eu observei na Beira”<sup>125</sup>

Mesmo o arroz teria na Amazônia grande espaço para se multiplicar especialmente nas áreas alagadiças que são muitas ao longo do grande Rio. Além do emprego alimentar do arroz, também se fazem “vinhos e águas ardentes tão activos, e espreitosos, que lhes chamam os europeus vinho de fogo.”<sup>126</sup> E todas as várias “castas” de arroz, como anteriormente do milho, podem muito bem se adaptar na Amazônia.

---

<sup>124</sup> idem, cap. 9. p. 126.

<sup>125</sup> idem, p. 128. A convivência com os cavalheiros e ricos na Beira reforça o nosso argumento no segundo capítulo, quando dissemos que João Daniel têm origem nobre.

<sup>126</sup> idem, cap. 11 p. 131.

Portanto, estes grãos poderiam desenvolver a Amazônia, não necessitando de tantas terras e gastos com derrubadas, mobilidade generalizada da população atrás de áreas novas, e o fim das fomes. Está, enfim, detectado o problema da pobreza na vasta mata : a maniba (mandioca).

E se a prática dos índios era com a maniba, deveriam logo ser “instruídos na agricultura da Europa, e ajudados do ferro, e mais instrumentos necessários deviam buscar melhor economia, e beneficiar melhor as terras, e não costumar-se ao rústico viver dos índios; porque não se hão de sujeitar os sábios ao brutal viver dos rústicos.”.

127

Analisando a teoria do padre sobre a mandioca e a transferência de terra a cada nova colheita, vemos que os limites do conhecimento da época e do padre não o permitem ver que o principal motivo para a transferência dos índios e colonos nas terras não é o plantio da mandioca, mas justamente a coivara , responsável pelo rápido deterioramento do solo. Vemos aqui uma limitação de conhecimento que estava na fronteira da sua mudança. O sistema da coivara persistiu, e persiste, por que existe a crença do caboclo de que a queima é benéfica para a terra, aliada à falta de recursos para aplicar outro método de derrubada. <sup>128</sup>

O outro ponto combatido pelo padre é a falta de atenção com a colonização. Uma colonização bem feita, que quer fixar o homem na terra e subordinar a colônia à metrópole, deve desenvolver a região e fomentar a produção através de investimentos iniciais e sua presença constante (em todos os sentidos, não somente militar). Esses

---

<sup>127</sup> idem. cap. 13, p. 137.

<sup>128</sup> O desgaste do solo pela coivara se dá pela morte de microorganismos e microflora necessária ao desenvolvimento da terra. O calor de áreas tropicais aumenta esse desgaste. No caso do solo amazônico que depende da riqueza biótica que lhe cobre o resultado é a baixa produtividade e a erosão de áreas imensas na época das chuvas. Sobre esse assunto devo agradecer a fundamental ajuda dos Engenheiros agrónomos Solon C. de Araújo e Ivanoska D. de Araújo.

investimentos jamais ocorreram na Amazônia até o tempo de João Daniel. Os colonos que chegavam à região tinham somente suas economias (que não eram muitas) e sua força de trabalho, que parcialmente acabava sendo substituída pela dos índios na labuta do dia - a - dia. Tendo clareza desta situação em relação à Amazônia, João Daniel fez propostas singulares a respeito do financiamento da colonização.

A primeira providência a ser tomada pela coroa era que, um ano antes da colonização, se fizesse um rol dos futuros colonos e, tendo isso em mãos, os ministros e intendentes pudessem mandar preparar o terreno, plantando arroz, milho, preparando galpões para armazenar os alimentos, que deveriam suprir o grupo de colonos por um ano ou seis meses. A fixação dos homens na terra e o preparo antecipado desta fariam com que, em alguns anos, sua dívida com o Estado pudesse ser saldada.

Com esta medida, pode-se todos os anos “transmutar para aquele Estado uma , ou mais povoações, e crescer no Amazonas uma nova povoação cada ano”.<sup>129</sup>

A segunda providência seria preparar também suas próprias casas , subúrbios e hortas, para que, quando os colonos estivessem em terras amazônicas, já tivessem sua própria vila preparada para sua chegada.

A captação de recursos para tal empreitada viria do próprio Estado ou mesmo de capitais privados, tendo os colonos que saldar suas dívidas em alguns anos. E esses capitais privados seriam encontrados no próprio Amazonas onde existem “cidadãos ricos, e senhores de muitos escravos”, que muitas vezes não sabem onde vão investir. Neste caso, esses ricos mandariam preparar o terreno e as terras para a produção, e, em resposta teriam não só uma forma de pagamento em espécie ou através de

---

<sup>129</sup> idem. cap. 15, p. 141.

“patentes de capitães” das povoações que erigissem. Este método aliás , segundo o padre, foi muito usado na Europa e no próprio Brasil, em Olinda, São Luís do Maranhão, e no Pará , nas vilas da Vigia e do Cumatá.

Depois de apontar os tipos de colonizações que considerava adequados para a região, João Daniel vai tratar da contradição fundamental da sociedade colonial : a escravidão.

Ele apresentará o fim da escravidão de maneira natural , como decorrência lógica da implantação de suas propostas objetivas para a Amazônia :

Metida pois a nova praxe das searas da Europa com a facilidade e conveniências que temos mostrado, já se vê, que não são necessários escravos aos moradores para o cultivo das terras (...) antes tirada a dificuldade das roçarias para o cultivo da maniba, e ponderadas bem as conviniências dos escravos (o mesmo digo dos forros, que são adictos aos moradores, e vivem como parte das suas famílias com algum salário) e os inconvenientes, se pode questionar, quaes poderem mais ? e para que se desenganem os que todo o empenho põem em amontoar escravos, e cuidam, que só em terem muita escravatura consiste a sua bem aventurança, lhes apontarei aqui alguns dos seus muitos inconvenientes, deixando aos leitores a conclusão.<sup>130</sup>

As observações de João Daniel atacam os custos dos escravos para os senhores. O costume do senhor dedicar parte de suas terras para o plantio da mandioca para os seus escravos, e este tempo gasto com a preparação da terra, contados os feriados e dias santos, permitiriam o emprego total da mão-de-obra em apenas “metade do ano, ou a 3<sup>a</sup>. parte.” , o que parece ser um exagero do padre, principalmente porque quase ninguém respeitava os feriados católicos à exceção dos padres.

---

<sup>130</sup> idem. cap. 16, p. 143.



Além do problema com a mãos de obra, gastos com carnes e peixes, com o “vestuário, os remédios nas doenças, enterros etc.” , com as casas dos escravos, “porque cada escravo tem em sua casa separada para ele e sua família, ficando a área no meio da povoação, [roto o manuscrito] todos : tratam -se enfim os escravos nos sítios de seus senhores não como escravos, mas como vizinhos, e paisanos.” <sup>131</sup>

Um dos problemas que João Daniel vê no sistema agrícola da Amazônia está justamente na parte de terras dedicadas aos escravos-índios e o longo tempo dispensado ao seu cuidado. Talvez aqui esteja a passagem que mostre a brecha camponesa mais ampla no Brasil colonial, incluindo as comunidades indígenas em sua relação com seus senhores e nas missões. Através da cessão de áreas do senhor para cultivo próprio aos índios, a produção de algum excedente permitia a comercialização com os próprios padres, senhores e demais habitantes da região.

Ciro F. Cardoso estudou a brecha camponesa no Brasil tendo em vista inclusive exemplos tirados das obras dos jesuítas. No caso que Cardoso levanta, temos a aceitação da brecha camponesa como modo de diminuir os gastos com a subsistência dos escravos africanos. De um ano inteiro, Ciro Cardoso levanta um número provável de dias de trabalho livre para o escravo de noventa dias (três meses). João Daniel , nós vimos, fala em 121 dias ou mais, o que pode ser considerado exagero, ou uma peculiaridade regional, ou da escravidão indígena. <sup>132</sup>

O fato, no entanto, de João Daniel condenar a brecha como elemento economicamente inviabilizador da colônia, mostra que sua existência não diminuía os gastos com os escravos, a derrubada das matas, a criação das crianças escravas e os

---

<sup>131</sup> idem. cap. 16 p. 144.

<sup>132</sup> CARDOSO, Ciro F. S. Agricultura, Escravidão e Capitalismo. Petrópolis : Vozes, 1979. p. 138 e CARDOSO, C. F. Escravidão em áreas periféricas : Guiana e Pará. p. 186.

demais gastos de sustento da mão-de-obra indígena. Podemos aventar que a baixa produtividade da fazenda como um todo e da região destinada à produção do escravo não permitia a produção de um excedente muito maior que o necessário para a reprodução da mão-de-obra.

A condenação desta “liberdade” do escravo estava em consonância com o próprio método do padre. Para ele, o que resta fazer aos senhores que gastam tanto com o sustento do escravo é :

terem algumas fazendas estáveis de cacao, e café, e usarem de várias indústrias, agências, e contratos, com cujos cabedais sustentam aos familiares, e escravos, porque ainda fora a farinha, são tão grandes os gastos no vestuário, conducto, e medicinas, que muitas vezes apenas chega a receita à despesa; e se só se occupam os escravos nos roçados, e plantamentos, e cultivo da maniba, ordinariamente não chega a receitar a despesa que lembra-me nesta matéria, o que ouvi dizer por vezes a um mui veterano, e experimentado missionário que por experiência de muitos anos sabia, que fazia mais gastos mandando fazer algum roçado, e plantamento de farinha para os preciosos gastos da sua pessoa e familiares, e necessitados, do que comprando-a; e na verdade a comprava sempre por lhe fazer muito mais conta; o mesmo faziam a maior parte dos mais missionários entre os muitos que conheci; O também prova muito o que temos dito dos grandes prejuízos da farinha.\* {Final do parágrafo, no manuscrito} E se estes danos experimentam os missionários, muito maiores experimentam os seculares; porque os missionários só fazem os gastos precisos no sustento, e pagamento de operários índios no tempo só em que trabalham, e não mais, e os seculares posto que não dem jornal aos operários por serem escravos, contudo dando-lhes o sustento e vestuário todo o ano, ainda que só sirva dos escravos, contudo dando-lhes o sustento, e vestuário todo o ano, ainda que só se sirva dos escravos ad tempus; de que socede que os gastos, sempre são certos, e as colheitas, e fructos da maniba mui contingentes, diminutos, e alcançados : Daqui se vê de quanta melhor fortuna estão os europeus, que

sem escravo algum, conduzem os operários só quando lhes são precisos, de que os moradores do Amazonas rodeados de multidão de escravos; a quem por força há de sustentar todo o ano, ainda quando não trabalham, quando estão doentes, enquanto são crianças etc. etc. vejam agora lá, o de que servem escravos, e mais escravos ? <sup>133</sup>

A negação da escravidão dá-se por motivos econômicos, de onde servem como exemplos as fazendas dos colonos e dos missionários, cuja riqueza é desmentida pelo padre João Daniel.

Isso é mostrado através do exemplo da fazenda de Jaguari, dos jesuítas, que na época de sua prisão possuía fábrica de água ardente, olaria e carpinteiros, produzindo farinha, milho, arroz, cacau e café, além do curral para o gado. O exemplo ainda servia para questionar aonde estaria a riqueza dos jesuítas :

perguntarão agora a quanto sobiam os rendimentos de tão avultada feitoria ? Digam-no os livros das contas nas [ilegível] provinciaes, onde se acharam que nas contas anuaes, só diferem às receitas das despesas, em quatrocentos réis 400 pouco mais, ou menos uns anos por outros. <sup>134</sup>

O mesmo fraco lucro tiram das fazendas os seculares, “e escravos”.

Lembra-me a resposta, que deu um oficial militar ao capitão general, e plenipotenciário Francisco Xavier de Mendonça nos estados do Amazonas. Perguntado o dito militar (que também é dos mais conhecidos cidadãos do Pará) quantos escravos teria adquirido ? respondeo, que para cima de mil; e que as riquezas tinha este oficial com tanta escravatura ? basta dizer,

---

<sup>133</sup> DANIEL, J. op. cit. Quinta Parte. p. 144-145.

<sup>134</sup> idem. cap. 16, p. 145.

que o conhecemos pedindo esmolas aos missionários por não se contentar com seu soldo.<sup>135</sup>

A questão econômica está portanto bem clara : a quantidade de escravos não quer dizer riqueza, antes, levaria, segundo o padre, para a pobreza certa. O emprego dos escravos no trabalho seria sempre desvantajoso para os senhores e para os escravos.

Não satisfeito com estes argumentos, João Daniel levanta outro : os escravos não passam de ladrões. A cada oportunidade, em todos os ofícios, desde crianças, os escravos roubam os seus senhores trazendo grandes prejuízos.

As táticas de roubo de instrumentos de trabalho e de vigilância para avisar os oficiais de que o senhor estaria vindo mostram não só que o roubo era prática comum, mas coletiva, compartilhada pelos índios como forma de resistência e de acúmulo de posses, elemento sempre existente - como a fuga - em sistemas escravistas.

Além de tudo, os índios escravos são vingativos, “fazem feitiços e malefícios; dão venenos (...); e quando não se podem vingar nas suas pessoas, vingam-se nas suas cousas.”<sup>136</sup>

Temos o principal elemento do projeto do padre : a agricultura européia como forma única de produzir as riquezas na terra e, com isso, a desmobilização da mão-de-obra escrava custosa, perto do emprego das próprias famílias dos colonos e de seu trabalho no campo.

Outro pilar do projeto de João Daniel é o emprego de barcos públicos na navegação dos rios, uma vez que esse era o único meio de transporte na Amazônia,

---

<sup>135</sup> idem. cap. 16 p. 146. Parece que João Daniel não se refere ao irmão de Pombal , com mesmo nome, pois seria difícil acreditar que o mesmo pedisse esmola para os jesuítas a quem odiava. João Daniel está confuso ou querendo sujar o nome do irmão de Pombal.

<sup>136</sup> idem. cap. 17 p. 148-149.

alegando os colonos que, para seu transporte e de suas mercadorias, necessitavam de muitos escravos para remar seus barcos.

Causava admiração em João Daniel a capacidade dos índios em ficar horas e dias inteiros remando para seus senhores, o que não deixava de causar altas taxas de mortalidade devido ao grande esforço e pouca nutrição (geralmente um punhado de farinha de mandioca).

Os ricos colonos, ministros e padres usavam o trabalho índio nas canoas feitas de modo rústico pelos autóctones. Esse uso generalizado trazia uma série de inconvenientes : o primeiro é que somente os ricos e poderosos poderiam usar os seus barcos e fazer seus negócios. Os que não possuíam escravos ficavam limitados a pequenas viagens ou permaneciam isolados do mundo. Outro grande inconveniente é que tanto para fazer as canoas, como para o próprio transporte, o senhor perdia braços nas suas fazendas, diminuindo a sua produção e riqueza. O terceiro, são os grandes gastos com as viagens, que, muitas vezes, demoravam meses ao longo do rio.

Os próprios missionários sofrem com este sistema, já que precisam tirar os neófitos da missão para empregar em viagens demoradas “em detrimento das suas famílias, e com ausência de 4, 5, ou mais meses”.<sup>137</sup>

Além do longo período, a alta taxa de mortalidade no caminho, que - segundo o padre - chegaria a 80% de perda dos índios, seria um bom fator contra este emprego maciço de índios nas canoas do sertão.

Como solução para o problema, o padre propõe o uso de barcos comuns e públicos, que permitiria o crescimento da população nas vilas, para que não ficassem isolados do resto do mundo.

---

<sup>137</sup> *idem*. Tratado Segundo cap. 2 p. 154.

Esta idéia não era nova naquele tempo, pois já havia sido apontada como solução pelo “grande Padre António Vieira”. Porém, desde seu tempo até o tempo da prisão de João Daniel, não havia sido tomado providência alguma. Se enquanto o padre estava preso estabeleceu-se este sistema de barcos, ele não podia saber, apesar de ter percebido que a seu tempo “se tinha cuidado muito no seu aumento; e assim seja se tiver efetuado, não vale de nada o meu arbítrio..”<sup>138</sup>. Mas sabemos que a melhoria das comunicações foi quase inexistente frente à imensidão da região. Mesmo hoje, a região é parcamente atendida por serviços estatais, e, apesar do o movimento de barcos privados ter aumentado muito, existem ainda várias localidades isoladas e desassistidas.

Ainda que tenha em Vieira seu grande mestre neste assunto, o interesse pela navegação e transporte de bens, como maneira moderna de aumentar as riquezas e o comércio das regiões e das colônias, não era uma atitude isolada. Pelo contrário, muitos pensadores desta época tiveram o mesmo interesse e preocupação que o padre.

139

A navegação possibilitaria a circulação de mercadorias e produtos, o que permitiria o impulso das feiras e mercados que simplesmente não existiam, provocando escassez de produtos na região. A necessidade de barcos indo e vindo no Amazonas e nos afluentes possibilitaria a fixação de dias para feiras , onde poderiam ser vendidos vários produtos.

Não duvido, que pelos anos adiante povoando-se o Estado do Amazonas, crescendo o seu comércio, e

---

<sup>138</sup> *idem.* p. 156.

<sup>139</sup> Sobre a importância da navegação ver FALCON, *op. cit.* p. 249-250.

augmentando-se as suas riquezas se venha a praticar nele a navegação do mais mundo com tantos barcos, e canoas públicas, que andem á profia os barqueiros a buscar carga e passageiros, de que possam tirar algum lucro, e não os passageiros a buscar barcos <sup>140</sup>

Para remar estes barcos é que surgiriam problemas. Mas João Daniel já tinha pensado na sua solução. Vários sistemas poderiam ser adaptados neste caso : o uso de escravos de particulares em seus barcos, de índios pagos para este trabalho e de criminosos. Mas o melhor seria o uso de índios das missões. Assim, o principal de cada aldeia escolheria um ou dois índios para equipar os barcos. Como eram no seu tempo mais de 80 missões, teriam de 80 a 160 índios empregados nestes barcos. E boas razões tinha o padre para pensar assim :

1<sup>a</sup> por não obrigar, nem violentar a ninguém , nem ainda os criminosos; por não ser necessário. 2<sup>a</sup> por ter deste modo mais promptos, e certos os remeiros. 3<sup>a</sup> por não se prejudicarem os cargueiros com seus escravos, que occupados em outros serviços lhes podem cultivar as suas herdades. Porque os índios são os mais proporcionados, e costumados remeiros. 5<sup>a</sup> porque sempre há índios solteiros, (e ainda casados) que desejam ver novidades, ver terras, tratar com brancos, fazer viagens e abalizar-se entre os seus, especialmente sendo (como devem ser) solteiros, e desempedidos. 6<sup>a</sup> porque, além de serem bem assistidos na viagem de sustento, e de serem promptamente pagos do seu jornal, devem também ser reemplasados de 6 em 6 meses por outros, e repostos nas suas respectivas missões; e só naquela viagem, em que não podem ajuntar-se todos estes índios por estarem muito distantes, e dispersas as missões se deveriam prover das missões mais vizinhas com obrigação de se reporem na volta. <sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> DANIEL, J. op. cit. cap. 5 p. 160.

<sup>141</sup> idem p. 161, não há a quarta razão, salvo erro de impressão, o que indica um esquecimento e erro do padre.

Montado sob a funcionalidade das missões, o esquema deveria parecer atrasado diante das idéias pombalinas, mas, mesmo no século XIX, a estrutura das missões ainda prevalecia entre intelectuais, mesmo entre os liberais, como José Bonifácio. Mas naquela época em que João Daniel estava preso e escrevendo, as missões já haviam deixado de existir pela mão de Pombal, retornando no século XIX e permanecendo ainda pelo XX.<sup>142</sup>

Se estes são os dois princípios básicos do projeto do padre, outros auxiliam sua argumentação.

Um outro fator de colonização que impedia o desenvolvimento da Amazônia, e contra o qual o padre se insurgirá, propondo um outro meio “mais suave, e mais prudencial e econômico”, é a extração de riquezas do sertão.

Até sua época os colonos requeriam autorização para navegar rio acima, passando pelas fortalezas e buscando os índios nas missões. Com os índios arregimentados, partiam então para a coleta de cacau - que era o principal produto deste período - numa viagem que durava até seis meses, às vezes mais.

A quantidade de índios necessários e as várias requisições dos colonos e dos militares - que por sinal não tinham este direito - fazia com que a população indígena se afastasse das missões, que no tempo do padre assumiram o sinônimo de escravidão, e com que escasseasse a quantidade de mão-de-obra pela alta mortandade e pela própria desestruturação da família dos índios. Aqui também os motivos contra as

---

<sup>142</sup> BONIFÁCIO, J. op. cit. p. 101, 104 e 107.



canoas são de ordem econômica : de um lado o alto custo das viagens e de outro o “desassossego, o desarrancho dos índios, e a perdição das aldeias”.<sup>143</sup>

Devemos parar para refletir sobre a própria forma de pensar do padre. Aqui fica patente que, para ele, o cerne do Estado são as missões e aldeias indígenas ordenadas segundo os ditames da Companhia de Jesus. E isto porque a missão era a única forma justa , porque católica, de arregimentar a mão-de-obra indígena. Todos naquela época o admitiam, segundo o padre, mas, paradoxalmente, abandonaram este “nervo”, quando destruíram as missões. Essas,

são as que mais constituem aqueles estados, e os fundaram : Os índios são os que cultivam a terra, os que remam as canoas, e com que se servem os brancos; são também os que extraem dos matos as riquezas; os que fazem as pescarias, e finalmente são as mãos, e pés dos europeos. São os práticos, e pilotos da navegação, e os marinheiros, ou remeiros das canoas, e são tudo : Sem eles se não podem roçar as matas, senão podem navegar os rios; senão podem penetrar os centros, e senão podem subjugar os levantados. Servem-se com eles os brancos; servem-se os missionários; com eles, e por meio deles se praticam as nações bárbaras, e se fazem os descimentos : porque são os práticos do país, os habitantes, e senhores daquelas terras, de sorte, que se fizessem ânimo, e quisessem podiam estrafergar, e lançar fora quantos europeos se lhes avantassem; para que vejam estes quantos enteressam na sua amiúde, e boa correspondência.<sup>144</sup>

Para aumentar a extração de riquezas do sertão sem o recurso das grandes viagens e dos índios das missões, o padre propõe o cultivo de cacau, café, canela,

---

<sup>143</sup> idem. Tratado Terceiro, cap. 2, p. 169.

<sup>144</sup> idem. cap. 3 p. 171.

cravo, baunilha, algodão e “mais riquezas” .<sup>145</sup> O padre levanta exemplos de colonos bem sucedidos que optaram , sabiamente, pelo plantio destas culturas em vez de gastar suas fortunas nas canoas do sertão.

Se esta é a forma mais apropriada de fazer riquezas sem esgotar as reservas de cacau e outras especiarias, acarretando sempre em viagens mais longas e perigosas, maior empenho será o de se usar a mão-de-obra indígena neste cultivo. Assim, em vez de os índios serem retirados das missões por seis meses, seriam apenas por dois meses para plantar essas drogas.

Com os produtos próximos a suas casas, os colonos poderiam enriquecer facilmente e com isto o próprio Estado, já que “do bem dos particulares resulta o bem, e aumento dos estados.”<sup>146</sup>

Este novo sistema traria uma série de vantagens para todos : para os índios, que não ficariam correndo perigos desnecessários nas canoas por longos meses; para os colonos, que teriam seus lucros aumentados, depois que fossem colocadas as culturas próximas de suas casas em sistema estável e permanente, e para os missionários, que poderiam ter maior quantidade de índios nas missões e por mais tempo, já que o tempo gasto no plantio destas culturas seria menor que o gasto pelas canoas, além do número necessário de índios ser menor (a metade, segundo o padre).

<sup>147</sup>

Para pôr em prática esse sistema, João Daniel esclarece as ações de Estado necessárias para tal :

---

<sup>145</sup> *idem.* cap. 4 p. 173.

<sup>146</sup> *idem.* cap. 6 p. 181.

<sup>147</sup> *idem.* cap. 7 p. 182-184.

1º proibindo por uma vez todas as licenças de mandar canoas às colheitas do sertão. 2º não concedendo os índios da repartição, para remar semelhantes canoas, mas só para aumento, e benfeitoria dos sítios, e assim abrangem a mais moradores, porque lhes bastará a cada um 10 até 15 operários por cada ano; e só por espaço de 3 meses, ou pelo tempo que se julgar suficiente para o serviço, que queiram fazer; e também só nos primeiros 3 anos que são bastante a fazer grandes fazendas. 3º não concedendo terras a morador algum, que os peça senão com a condição de nelas cultivarem os sobreditos gêneros do sertão até tantas mil plantas, quantas se julgarem suficientes; antes ameaçando tirar as já concedidas se nelas senão acharem no fim v.g. dos 3 anos o número de plantas assignado : e por outra parte excitando o seu cultivo com promessa de novas terras, em que possam estender os mesmos cultivos : ou com outras, que sejam fomento àqueles moradores.<sup>148</sup>

A Quinta Parte do Tesouro segue com suas matérias da mesma forma, expondo a prática antiga e a nova que deve ser implantada a respeito das canoas, da escolha dos terrenos, da pescaria, etc...

Até aqui observamos os principais aspectos do projeto para a Amazônia elaborado por João Daniel. Podemos agora repassar alguns pontos interessantes da sua explanação.

O primeiro ponto é a adoção do sistema de queimadas ou coivaras no preparo do solo. Elemento tradicional da cultura indígena é uma forma rápida de desmatar uma vasta área. Foi utilizado por todo o período colonial , imperial e republicano, sendo aos poucos substituído pelo uso da serra elétrica. Grande parte da agricultura do país, e

---

<sup>148</sup> idem. cap. 7 p. 185.

com maior incidência no norte, usa ainda este sistema que prejudica muito o solo e a mata.

A observação de João Daniel detecta a baixa produtividade dos anos subsequentes a primeira colheita, mas prefere, mesmo assim, culpar a mandioca, e não a queimada. Aos olhos dos homens do século XVIII, a queimada proporcionava rapidez, segurança (pois o frescor da mata impediria o progresso do fogo para muito além do desejado) e uma fertilidade grande na primeira colheita. Para o padre, as outras colheitas seriam mantidas altas pela cultura adotada.<sup>149</sup>

Outro ponto chave do discurso do padre é a defesa da agricultura européia na colônia, especialmente na Amazônia. Seu elogio à agricultura se assemelha, nas palavras, ao feito pelo próprio Quesnay. Mas devemos ficar certos que não houve uma leitura da obra do fisiocrata francês, e que esta semelhança é sinal dos tempos e da confluência da tradição medieval e escolástica com a experiência amazônica e dos jesuítas no campo da agricultura colonial.

A “adoção” de um referencial “fisiocrata” não passava necessariamente por sua leitura, mas antes da constatação empírica do atraso e perda da fertilidade da colônia pela prática da “monocultura” indígena. A comparação entre civilização e barbárie passa pela adoção desta agricultura que permite a fixação dos homens, seu enriquecimento e maior civilidade, além de manter-se dentro do que se espera de uma região sem muitos metais preciosos.

A crença de que qualquer cultura se adaptaria ao Amazonas estava amparada mais na constatação de uma região de geografia ampla. João Daniel não está interessado somente no “Amazonas” brasileiro, mas em todo o curso do rio (do Peru a

---

<sup>149</sup> A mandioca, verdade seja dita, é uma cultura agrícola que extrai muita da força original do solo. A mandioca não é a única culpada.

Marajó) e nas áreas de contato entre diferentes tipos de vegetação. Por outro lado, existe a crença de que o solo amazônico é extremamente rico, pois tem grossa mata com excepcional variedade, o que revela a falsidade da impressão : o solo amazônico é pobre se desprovido da sua fonte de riqueza, o complexo biótico circundante. Essa separação radical entre o passado que ignorava e o presente que conhece parte mínima das sutilezas dos ecossistemas é gigantesca, ainda que a prática depredatória não tenha sofrido alteração. Ao contrário, tendo crescido constantemente.

A obra de João Daniel nos aponta para outro fator sobre o qual a historiografia chamou atenção : a tentativa de incrementar a prática mercantilista, aumentando a produção agrícola de áreas atrasadas e da extração de produtos negociáveis no mercado europeu, integrando-as mais ainda ao sistema colonial. Essa prática deveria associar um incremento substancial do investimento estatal e da racionalidade na produção e extração. A peculiaridade é a manutenção das missões como elemento agregador e civilizador da mão-de-obra.

Outro elemento importante é a condenação da escravidão, tanto como elemento contrário à conversão dos índios, como por ser muito caro ao senhor manter seu plantel, ponto esse que vamos abordar a seguir.

Uma comparação do projeto do padre com outros projetos , teorias e práticas econômicas da época, pensadas ou implementadas na Amazônia para situá-lo no seu tempo e diacronicamente, ajudaria a resolver a nossa tese.

### **3.2. Transformações e correntes econômicas**

Os pontos do projeto do padre português e o momento em que foram produzidos nos levam necessariamente à comparação com correntes de pensamento e de prática econômica, pois justamente nesse momento crucial da história (das décadas de 1750 a 1780), a produção sobre o assunto ganhou vulto e modificou-se em vários aspectos.

Normalmente a historiografia vislumbra dois momentos distintos para a economia amazônica : antes de 1750, com o predomínio da economia das drogas do sertão e das missões, e um segundo, com e após o regime pombalino. Esses dois momentos são distintos e colocados em oposição, o que pode levar a pensar que são projetos completamente diferentes entre si.

A primeira prática é sempre colocada de maneira simples como extrativismo dos colonos e da política missioneira, com base numa concepção tomista de agricultura e economia, cabendo ao pombalismo as inflexões comparativas com a fisiocracia, a economia política, o Iluminismo e com as formas mais burguesas de lucro que Pombal tanto auxiliou em Portugal.

Nesse caso, a política amazônica pombalina é vista por alguns como uma ruptura radical entre floresta e civilização : antes , no tempo das missões, era o predomínio da floresta; e depois, com Pombal, da civilização, sendo a economia e a política de criação de vilas as responsáveis pelo surpreendente progresso. Outros vêem com bons olhos a ação pombalina mas sabem que ela representa o fim dos índios amazônicos que as missões ainda preservavam de alguma forma.

Portugal e seu Império haviam tido glórias nos descobrimentos e estendiam suas mãos por todos os cantos do planeta. Apesar da riqueza do Brasil, Portugal não

conseguia extrair da terra todas as suas potencialidades e ainda enfrentava uma crise de braços, ao mesmo tempo que sofria uma pressão política e econômica da Inglaterra, tornando-se mais dependente da Ilha, e querendo fugir dessa dependência. Esta dupla visão da realidade, a riqueza a ser dominada, extraída e sustentada em oposição à defasagem econômica de Portugal, em relação ao resto do mundo europeu, fizeram com que os intelectuais portugueses e brasileiros voltassem seus olhos para o problema em questão.

A questão se aproxima muito do debate sobre a tão propalada crise no período e sua existência ou não. O debate se estende e aprofunda-se e temos que passar, ainda que brevemente, por essas questões. O primeiro ponto seria uma definição mais geral dessa crise. Desde Caio Prado Jr. o tema da crise volta à mesa de debate sob uma forma mais econômica e marxista. Os elementos mais gerais da história econômica do Brasil desde seus tempos coloniais mostram diferentes fases de desenvolvimento. A primeira fase foi baseada no escambo de pau-brasil, animais e aves silvestres, usando a mão de obra índia. Neste período de trinta anos de apossamento do litoral, Portugal mantinha seus olhos voltados para a Índia. A seguir o incremento da região é constante com picos de atividade aglutinadora de forças sociais e econômicas, tais como as *capitanias hereditárias* que prosperaram, a fundação de Salvador e a prosperidade isolacionista de São Paulo dos primeiros tempos. A economia nordestina canavieira e a busca de escravos índios pelo interior, primeiro timidamente depois mais radical e profundamente no continente, eram as principais fontes de crescimento econômico e avanço da sociedade portuguesa. A dinâmica colonial não está voltada para si. As rotas comerciais notabilizadas pelo triângulo atlântico ligavam África, América e Europa

com um comércio ilegal e legal para outras nações apesar das tentativas de Lisboa de conter esse comércio.<sup>150</sup>

A manutenção do comércio nas mãos do Estado se faz mais intensa no período da União Ibérica, especialmente em prejuízo dos holandeses, inimigos históricos dos holandeses. A retomada do poder em mãos portuguesas custou a entrada de franceses, holandeses e ingleses no comércio do Brasil. Se a corrente comercial ligando a Europa e o Brasil estava mais concentrada durante a União Ibérica, a ligação com a África alargou-se profundamente. A cana precisou de mais braços negros para primeiro cobrir as perdas dos índios (mortos aos milhares) e depois para se auto-reproduzir. As relações internas no Brasil estavam mais diretamente ligadas entre si, especialmente no litoral. De São Paulo saíam os índios para lutar, comandados por brancos e mestiços, com os índios insurgentes do nordeste. A mobilização de grandes contingentes humanos entre o nordeste e o sudeste é a mais antiga corrente migratória do Brasil, e permanece até hoje, muito transformada em todos os aspectos. Por outro lado, as invasões estrangeiras desde a primeira experiência francesa permitiram o crescimento do Brasil em duplo sentido : pela construção de um novo e diferente foco de colonização (Rio de Janeiro, Maranhão) ou pelo incremento de áreas já colonizadas como o nordeste canavieiro.<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> A bibliografia econômica no Brasil é bastante extensa. Para um defensor da crise no século XVIII ver Celso Furtado. Formação Econômica do Brasil. Brasília : UNB, 1963, cap. 16. Para o desenvolvimento da economia açucareira no nordeste o estudo de FERLINI, V. Terra, trabalho e poder. São Paulo : Brasiliense, 1988, onde traça os caminhos da economia : 1540-1650, crescimento; 1650-1690, regressão; 1690-1710, recuperação conjuntural; 1710-1756, estagnação; 1756-1763 pequeno crescimento e 1770-1830, renascimento.

<sup>151</sup> Ao contrário da crise econômica do século XVII que se abateu sob a Europa, o nordeste respondeu com um relativo crescimento até metade do século e uma regressão posterior, como já exposto. A “obrigação” de abrir os portos está em SIMONSEN, R. História Econômica do Brasil. 1500-1820. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1969, p. 353.



Foi no início do século XVIII que o Brasil conheceu o maior propulsor de sua economia e integração social : as minas de ouro das Minas Gerais. A descoberta do elemento, buscado e sonhado desde 1500, atraiu muitos homens desde a Bahia, São Paulo e de Portugal a ponto de criar a disputa armada da região entre paulistas e emboabas (portugueses). Minas Gerais foi a amálgama do território e o combustível à economia do continente brasileiro. Desde o Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro a economia voltou-se às Minas para abastecê-la ou para escoar suas riquezas além-mar. A economia mineira precisou de mais braços e a entrada de negros no Brasil ganhou novo impulso. A criação de mulas e gado no Rio Grande, as fazendas do Paraná, as bandeiras mais longas à procura de novas minas e os índios ainda tão necessários em São Paulo. O porto do Rio de Janeiro vai ganhar impulso crescente desde o ouro, mas só vai ultrapassar Salvador no período seguinte. A produção canavieira não cessa, mas sua participação e importância diminuem dentro do cenário mais amplo da criação de uma economia brasileira. A “Era de Ouro” do Brasil termina com a morte de D. João V.<sup>152</sup>

O período seguinte tampouco foi de retração generalizada da economia. O estatuto econômico do Brasil altera-se significativamente. Até 1750 a economia brasileira teve sempre um carro chefe que atraía muita força humana para si, quebrando parte da produção em outras partes, como foi a própria descoberta de ouro nas Minas que ameaçou a economia baiana. Essa característica não se apagou por completo do imaginário brasileiro que na sua construção ideológica depois favoreceu

---

<sup>152</sup> As correntes migratórias devido ao descobrimento das minas é tema tradicional da historiografia nacional, um exemplo é POMBO, R. op. cit. volume VI, cap. III, p. 231. Minas como a amálgama está em RIBEIRO, D. op. cit. 152-153. Para a economia do Rio Grande do Sul e do Paraná ligados à exploração mineira nas Gerais ver, respectivamente SILVA, Elmar Manique da. “Ligações externas da economia gaúcha (1736-1890)” in DACANAL, J. H. & GONZAGA, S. RS : Economia e Política. Rorto Alegre, Mercado Aberto, 1993 p. 55-91, e, PILATTI BALHANA, PINHEIRO MACHADO & WESTPHALEN. História do Paraná. Curitiba : Grafipar, 1969. Vol I, p. 62-65.

esquemas regionais de produção monocultural privilegiadas pelos Estado. Política esta que figurou até a República Velha. Porém, a potencialidade econômica da colônia se mostrou muito além disso quando, na metade do século XVIII, o Brasil tinha o primeiro lugar de produção entre a metrópole e suas colônias e seu melhor aproveitamento estava entre os principais planos de Pombal. Hoje, graças ao estudo mais completo do movimento dos portos de Salvador e Rio de Janeiro se têm uma idéia mais precisa da economia brasileira e o crescimento que apresentou nos anos seguintes ao desaparecimento político de Pombal e durante a presença da família real portuguesa no Rio de Janeiro.<sup>153</sup>

Uma crise, é verdade, se sentiu isoladamente em algumas regiões como a Minas recém saída do surto anterior e a Amazônia onde a distribuição dos bens jesuíticos e a criação de vilas não rendeu o que queriam Pombal e os sucessores. A busca frenética pelos índios através de cada vez mais longos itinerários diminuiu, mas não se observou o mesmo decréscimo na atividade escravista na África. O negro foi utilizado na Amazônia e no Rio de Janeiro onde seu comércio tirou o Rio de Janeiro de sua posição de segundo para primeiro lugar em movimento dos portos brasileiros.

Se não se compartilhar da premissa economicista de que é a economia que determina os demais espaços ou níveis sociais devemos abandonar totalmente a idéia de crise. Porém, se se permitir olhar além da crise econômica ver-se-á uma crise de outra natureza. Existe, é claro, uma crise de identidade em vários setores da sociedade colonial e portuguesa : um descrédito quanto ao papel dos jesuítas na política colonial e na educação no reino; uma renovação das idéias mais ampla apesar de contida por um conservadorismo atávico da elite presente depois na reação católica dos tempos de

---

<sup>153</sup> ALEXANDRE, V. op. cit.

Maria I; crise em locais do Brasil, como já dito, na Amazônia e um decréscimo das Minas.

A crise era, para ser claro, na verdade, o enfrentamento e a busca de saídas dos problemas da colonização , visando explorar mais eficazmente o terreno colonial. A crise econômica só foi possível aos olhos dos historiadores devido à ênfase quase obsessiva no comércio pelo mar e no esquecimento da dinâmica interna que já apresentava grande força nesse período. Somente que há pouco tempo a historiografia chegou a essas respostas de maneira mais definitiva permitindo uma reavaliação das velhas teorias.<sup>154</sup>

Se a crise não teve uma faceta econômica a identidade portuguesa, as idéias, as relações externas com a Inglaterra foram objeto de análise e preocupação de homens de governo e intelectuais portugueses ao longo do século XVIII. D. Luis da Cunha, Alexandre de Gusmão e Pombal buscavam incrementar a economia portuguesa através da reformulação dos preceitos da vida econômica colonial.<sup>155</sup>

A dependência econômica de Portugal de sua maior colônia ficava evidente para os intelectuais da época : ao propôr a mudança da família real para o Brasil já no final da primeira metade do século XVIII, D. Luis da Cunha já apontava para esta estreita relação e aplicava sobre ela um conjunto de experiências e conhecimentos econômicos e políticos.

A “crise” estava pois centrada não na quebra da economia, mas na constatação de que a colonização extraia pouco da colônia e com isso não permitia a decolagem de

---

<sup>154</sup> O próprio Fernando Novaes o diz no início do cap. III de seu livro já citado. Elmar M da Silva. Op. cit. já apresentava o problema. Os mesmos argumentos foram analisados e reavaliados, à luz da conceituação do mercantilismo, por FALCON, F, J. C. “Comércio colonial e exclusivo metropolitano : questões recentes” in SZMRECSÁNYI, Tamás (org). História econômica do período colonial. São Paulo : Hucitec, 1996.

Portugal e sua maior independência nos assuntos estrangeiros. A crise política gerada pela questão jesuítica alcançou proporções graves tanto no sul como no norte do Brasil e em Portugal e na relação deste com o Vaticano e Espanha.

O estudo mais atento da colônia que teria seu auge em Maria I e com o regente D. João foi iniciado dessa dupla perspectiva : uma nova curiosidade científica classificatória e economicista e uma velha tentativa de extrair mais recursos das colônias.

A reavaliação do papel das colônias no processo de enriquecimento das metrópoles não se deu somente em Portugal. Ingleses desde Cromwell com o Ato de Navegação e , no XVIII, com os atos tributários sobre a colônia americana. E a reavaliação francesa do papel produtivo nas antilhas são exemplos dessa política mundial. As novas correntes de economia política são outra manifestação da reavaliação geraneralizada e da crise de sistemas teóricos que se esgotavam diante de um mundo novo de relações econômicas possíveis, via manufaturas ou racionalização da economia.

A crise que existiu não foi econômica mas redefiniu a economia em muitos graus e por diferentes motivos (como a economia amazônica transformada por Pombal) , baseada no alijamento dos jesuítas de suas possessões.

No campo do pensamento econômico as mudanças nos interessam por compreender a busca de novas atitudes diante da constatação da falência de um mundo antigo e do surgimento, ainda incerto, vago e temerário, de um mundo novo.

---

<sup>155</sup> Sobre o grupo de estrangeirados cf. FALCON, J. op cit. cap. IV e V, especialmente p. 319 e segs., e NOVAIS, F. op. cit. cap. 4.

Aqui trataremos de quatro “escolas” econômicas tradicionais que ainda eram contemporâneas no século XVIII : a teoria econômica escolástica, o mercantilismo , a fisiocracia e a economia política.

\*\*\*

A tradição **escolástica** manteve-se, desde a sua formulação máxima por Tomás de Aquino, como a principal explicação filosófica , teológica e moral da Igreja e do mundo medieval e moderno.

Através de grandes universidades na Europa , o pensamento escolástico continuou a ser atualizado, retocado e defendido contra os avanços da experiência e das novas idéias. Longeva, a doutrina escolástica ainda tinha no século XVIII muitos defensores, tanto nas explicações morais, como nas econômicas.

Na sua origem medieval, a doutrina da Igreja não separava a economia de argumentos morais e teológicos, formando um corpo único e sólido, apoiado nas Sagradas Escrituras e nos doutores da Igreja. A concepção econômica pode ser resumida em quatro pontos principais : o preço justo, a teoria monetária , a usura e a teoria do valor.

A teoria do valor, na doutrina escolástica, resume-se à atribuição do valor das coisas segundo sua utilidade ou seu valor de uso. O desprezo por outras fontes de atribuição do valor não foi completamente negligenciado, mas sempre foi colocada como referente a sua utilidade final. Um importante teórico do valor escolástico, são

Bernardino de Siena, estabeleceu “three sources of value : scarcity (*raritas*), utility (*virtuositas*), and desirability (*complacibilitas*).”<sup>156</sup>

A atribuição do valor segundo a escassez e a utilidade pareceram mais ou menos óbvios aos escolásticos, mas a questão do desejo subjetivo parece ter sido relegada ao esquecimento.

O preço justo também é palavra de ordem no pensamento escolástico e tem sua sustentação na afirmativa moral cristã de que o bem comum prevalece sobre a ganância de um só. Assim, o preço deveria ser estipulado por estimativa do mercado, desprezando elementos como monopólio e mesmo a escassez, já que a moral cristã deveria predominar sobre o lucro.

Apesar desta afirmação, não devemos perder de vista que, em primeiro lugar, esse bem comum não quer dizer que a propriedade deveria ser comum, mas, antes, que o preço não deveria prejudicar a comunidade econômica como um todo, e, em sua medida, favorecer ao que possuisse a propriedade privada - argumento fundamental do Aristotelismo e do próprio Tomás de Aquino - e à comunidade que usufrui do bem comercializado. Segundo ponto : as autoridades locais, especialmente neste caso, o Rei, poderiam fixar o preço dos produtos em casos extremos de necessidade, como nas guerras e nas fomes. Mais do que mera fantasia da cabeça de padres, a idéia de preço justo tem também forte apelo popular e sua permanência na cultura popular já foi devidamente estudada.<sup>157</sup>

---

<sup>156</sup> ROOVER, Raymond de. “Economic Thought : Ancient and Medieval Thought” in SILLS, David. L. (editor). International Encyclopedia of the Social Sciences. New York : The Macmillan Company & the Free Press, 1968. Vol 4. p. 432.

<sup>157</sup> Sobre a questão do preço justo ver THOMPSON, E. P. “The moral economy of English crowd in the Eighteenth century”. in Customs in Common. Studies in Tradicional popular culture. New York : New Press, 1994.

Quanto à moeda e à usura, suas concepções consistiam em que “any increment, whether excessive or moderate, beyond the principal of a loan, or *mutuum*. Consequently, according to all the Doctors, usury occurred only in a loan. If it could be shown that a contract was neither explicitly nor implicitly a loan, there was no usury involved.”<sup>158</sup>

Com exceção à atribuição de valor pela sua utilidade, nada nos interessa diretamente. Porém, o desdobramento da questão da usura parece-nos mais importante e deve ser trabalhado.

Ao negar o direito à usura, a Igreja impedia o crescimento de relações não-feudais no seio da sociedade européia. Este impedimento dava-se pela restrição de acúmulo de moedas com juros, base da estrutura bancária da Idade Média em lugares como a Itália. Aliás, a existência de um proto-capitalismo nas sociedades comerciantes da Itália mostra bem que esta restrição não atingiu seu real objetivo, ainda que tenha contribuído para deter avanços maiores. Para os escolásticos, a agricultura deveria prevalecer sobre a usura do comércio.

No caso da Península Ibérica, a permanência de uma doutrina escolástica na economia se fez sentir até depois da metade do século XVIII. O próprio pensamento mercantilista ibérico possui um “fundo medieval”, composto de uma tradição escolástica que continuou a dar supremacia à utilidade dos produtos em detrimento de seu valor de troca, como no caso de Molina.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> ROOVER, R. op. cit. p. 434.

<sup>159</sup> FALCON, F J. C. op. cit. p. 71 e p. 73, nota 202.

Essa permanência da tradição escolástica notar-se-á por vários elementos da sociedade portuguesa, mas particularmente entre os jesuítas que serão os bastiões da escolástica e da tradição medieval, tanto na educação, como na economia.

O **mercantilismo** é um corpo de doutrinas econômicas modernas, que convive com a economia escolástica e que se torna a base do Antigo Sistema Colonial no campo da prática econômica. Ele tem origem no século XVI e suas linhas mestras podem ser resumidas em alguns pontos : balança comercial favorável, metalismo, exclusivo metropolitano, protecionismo e centralização do poder de Estado.<sup>160</sup>

Estes pontos são importantes, pois reforçam a centralização do Estado e se assentam nas grandes navegações e descobertas, especialmente a da América, que traz para a Europa, em pouco tempo, uma grande quantidade de Ouro e Prata.

A questão colonial era a base de sustentação para esta doutrina econômica. A própria historiografia marxista britânica apostou no papel do contrabando e da pirataria como um dos fatores de acumulação primitiva.<sup>161</sup>

Aos olhos dos mercantilistas da primeira fase do colonialismo moderno, o metal é elemento chave para a economia, a administração do Estado e suas finanças.

O mercantilismo só não permite maior coalizão de seus autores, num corpo doutrinário único, pelo próprio interesse nacional que direciona suas idéias. O protecionismo e a doutrina da balança comercial favorável serão reflexos diretos desta postura de reforço do poder central e da riqueza nacional.

Falcon levanta ainda um aspecto importante deste conjunto de idéias : a subordinação da agricultura ao comércio, ficando patente a importância das colônias e

---

<sup>160</sup> VINER, Jacob. "Economic Thought : Mercantilist Thought" in SILLS, David. L. (editor). International Encyclopedia of the Social Sciences. New York : The Macmillan Company & the Free Press, 1968. Vol 4. p. 436. ver também FALCON, op. cit. cap. II parte B, p. 59-91.

<sup>161</sup> DOBB, M. op. cit. cap. V. Baseado em Karl Marx.



seus produtos para a exportação, e não para o abastecimento interno. Os produtos seriam escolhidos pela sua importância no mercado europeu.<sup>162</sup>

A ênfase nestes produtos também faz parte - mais do que da doutrina mercantilista em si - da própria dinâmica colonial. A colônia teria que complementar a economia nacional metropolitana e, com seus produtos, suprir o mercado internacional de maneira mais completa possível, o que necessariamente enriqueceria a metrópole. O mercantilismo através de seus vários elementos constitui uma “política econômica de uma era de acumulação primitiva”<sup>163</sup>

Estas doutrinas tiveram longa vida desde o século XVI até o XVIII, quando o Antigo Sistema Colonial entra em colapso e procura reformular sua relação com a colônia, estreitando o exclusivo metropolitano e lutando para manter as colônias neste momento de redefinição política e econômica.

O mercantilismo não é um todo homogêneo e contínuo. De seu nascedouro, no século XVI, para seu auge, no século XVII, e sua decadência diante da pressão de novas realidades do século XVIII, existe alteração nas idéias e nos locais de formulação do conhecimento : se no século XVI as contribuições à teoria vinham de Portugal e Espanha, no século XVII esses dois países perdem seu espaço para a França e Inglaterra.<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> PRADO Jr. C. Formação... p. 31. Falando da colonização da Inglaterra na América do Norte, Adam Smith, escreve : “Dois são os tipos de mercadorias enumeradas : primeiro, aquelas que representam produtos específicos da América ou não podem ser produzidos na mãe-pátria, ou pelo menos não são efetivamente produzidos nela. [...] em segundo lugar artigos que não são específicos da América, mas que são e podem ser produzidos pela mãe-pátria, embora não em quantidades suficientes para atender à maior parte de sua demanda, suprida sobretudo pela importação de países estrangeiros.” SMITH, A. A Riqueza das Nações. São Paulo : Nova Cultural, 1996, Tomo II, Livro IV, cap. VII p. 77.

<sup>163</sup> DOBB, M. op. cit. p. 149.

<sup>164</sup> FALCON. op. cit. p. 87-90.

As idéias mercantilistas na península Ibérica, no século XVI, ainda mantêm forte influência medieval , mas é o afluxo de ouro e prata que as ilustram. A relação entre o ouro e a inflação do XVI e XVII foi sentida de imediato. Segundo Falcon, a crise do século XVII divide o mercantilismo em dois períodos na península Ibérica : 1501 até 1640 e desta data em diante, até o final do século.<sup>165</sup>

Cronologicamente, entre estes dois momentos, encontram-se pensadores em Portugal, como Luis Mendes de Vasconcelos, Duarte Gomes de Solis, Manuel Severim de Faria. Segundo Falcon, suas idéias :

ainda são bastante perceptíveis os princípios e as formas típicas do pensamento eclesiástico, tomista, ao lado de formulações que já se definem como mercantilistas : a importância de Lisboa como empório comercial plantado na charneira de dois mundos - o do ultramar e o europeu; o esvaziamento do reino, em homens e em produtos; as medidas necessárias para superar tais carências; eis, em síntese, os temas principais que eles abordam.<sup>166</sup>

A segunda metade do século XVII encontra em Portugal uma crise devido aos baixos rendimentos coloniais : a balança comercial tornou-se deficitária e o Estado encontrava-se em dificuldades com suas despesas cada vez mais elevadas.

Os intelectuais, vizinhos ao poder, procuram encontrar saídas para a crise. Padre Antônio Vieira, um desses destacados pensadores, incentivou a indústria, companhias de Comércio na América e no Oriente. Duarte Macedo também apostava - mais até que Vieira - na indústria como saída para a crise do comércio.<sup>167</sup>

---

<sup>165</sup> FALCON. op. cit. p. 188-190.

<sup>166</sup> FALCON. idem.

<sup>167</sup> FALCON. op. cit. p. 194-195.

O século XVIII começa com uma mudança no sistema colonial português, com a inserção da Inglaterra mais diretamente no comércio colonial, acrescida pela penetração de ouro brasileiro na circulação colônia-metrópole-Inglaterra. Marca positiva deste sistema é o Tratado de Methuen. Os pensadores e, principalmente, o Estado abandonam as idéias industrialistas e voltam-se para a reformulação do comércio em bases vantajosas para o Estado português.<sup>168</sup>

A desigualdade das trocas com a Inglaterra será um problema com que os portugueses vão se deparar a cada nova formulação do sistema mercantil, que estabelecia vantagens para a Ilha. Esta problemática será central na política pombalina. A crise do sistema mercantil e dos sistema de trocas, impulsionada pela Revolução Industrial, faz com que o próprio pensamento mercantilista entrasse em crise.

No mesmo período da prisão do padre João Daniel por Pombal, é publicada a grande obra de François Quesnay : *Tableau Economique*. Justamente uma obra de economia que ressalta a importância da agricultura como base da econômica de um país.<sup>169</sup>

Durante todo o período de prisão do padre, os **fisiocratas** produzem muitas obras sobre economia e impostos na França e, já no final da década de 1760, percebe-se uma influência em Portugal dessa escola.<sup>170</sup>

Os fisiocratas formaram um grupo influente na França junto ao poder durante o “reinado” de Madame Pompadour, de quem Quesnay era médico.

---

<sup>168</sup> NOVAIS, F. op. cit. p. 268-271.

<sup>169</sup> QUESNAY, F. Quadro Económico. Lisboa : Calouste Gulbenkian, 1969.

<sup>170</sup> Sobre a influência dos fisiocratas em Portugal ver CASTRO, Armando. Doutrinas Económicas em Portugal na Expansão e na Decadência. (séc. XVI a XVIII).Biblioteca Breve Vol. 25. Portugal : Instituto de Cultura Portuguesa, 1978.

Muitos pensadores asseguram um lugar de destaque da escola francesa na formação da Economia Política.<sup>171</sup> Eles elaboraram um sistema onde a produção era dividida em três classes : 1<sup>a</sup>, a produtiva, isto é,

a classe que realmente se ocupa da agricultura, os colonos, os trabalhadores rurais, cujo trabalho é produtivo porque fornece um excedente : a renda ; 2<sup>a</sup> a classe que se apropria desse excedente que compreende os proprietários territoriais, os príncipes e toda a clientela que deles depende, de modo geral, os funcionários pagos pelo Estado e, inclusive, a Igreja, na sua qualidade particular de recebedora de dízimo...; 3<sup>a</sup> a classe industrial, ou estéril (improdutiva), porque , segundo os fisiocratas, se limita a incorporar às matérias-primas fornecidas pela classe produtiva o necessário valor para compensar os víveres que esta classe consome.<sup>172</sup>

Os fisiocratas ainda se preocupam com os impostos e taxas. Porém, a base da produção é a agricultura. Quesnay dizia, nas suas “Máximas Gerais do Governo Econômico de um Reino Agrícola”, que a agricultura é “la source de toutes les richesses de l’État et de celles de tous les citoyens.”<sup>173</sup>

Em oposição ao mercantilismo, “*il voit dans l’expansion du marché intérieur, plutôt que dans l’accroissement des débouchés extérieurs, le principal moyen d’augmenter la demande de produits français, et il signale les économies à réaliser*

---

<sup>171</sup> BÉNARD, Jean. “Marx et Quesnay” in INED. François Quesnay & la Physiocratie. Paris : Institut National D’Estudes Démographiques. 1958. Vol I, p. 105-130.

<sup>172</sup> ENGELS, F. Anti-Düring. cap. X. p. 312.

<sup>173</sup> INED. op. cit. vol II p. 949.

*sur ce marché, notamment grâce à une amélioration des transports et à une diminution de leur coût.”* <sup>174</sup>

Uma agricultura forte e racionalizada proporcionaria uma indústria e um comércio satisfatórios. O próprio Quesnay apontava a diferença entre a pequena e grande agricultura, isto é, a produzida em pequena escala, com pouco aporte tecnológico, e a da grande produção, com grandes investimentos na tecnologia, o que permitiria “increasing returns to capital”. <sup>175</sup>

Essa visão positiva da agricultura estaria baseada em três fatores conjuntos : a tradição escolástica que via na agricultura a forma econômica mais próxima da natureza e não usurária; a constatação de que a riqueza da França neste período estava quase que completamente baseada na Agricultura, o que permitiu uma generalização do fato em primado da escola fisiocrática, e que ainda encontrava respaldo no anti-mercantilismo da mesma escola; e o caráter “feudal” de seu interesse apesar de buscar uma forma capitalista de expressão e lucro. <sup>176</sup>

Na edição do INED encontramos uma importante referência a um livro de Max Beer (*An Inquiry into physiocracy* ) referente aos fisiocratas como herdeiros em muitos aspectos da tradição escolástica. Segundo essa nota, Beer pretende que a fisiocracia seja uma “tentative de rationalisation de la vie économique médiévale, à la lumière de progrès philosophiques et scientifiques du XVIII<sup>ème</sup> siècle, et le *Tableau économique*

---

<sup>174</sup> SPENGLER, Joseph-J. “Quesnay philosophe, empiriste, économiste” in INED, op. cit. Vol I. , p. 70.

<sup>175</sup> SILLS, D. (editor). op. cit. p. 445.

<sup>176</sup> O caráter feudal da fisiocracia foi defendido por Marx apesar de atribuir uma linguagem econômica típica do capitalismo. Mais precisamente disse : “O feudalismo é reproduzido e elucidado segundo a imagem da produção burguesa, e a agricultura, como ramo da produção onde se apresenta de maneira exclusiva a produção capitalista ou seja, a produção de mais-valia. Aburguesa-se assim o feudalismo e ao mesmo tempo dá-se aparência feudal à sociedade burguesa.” MARX, K. *Teorias da Mais-Valia*. São Paulo : Bertrand Brasil, 1987. Vol I. cap. II, p. 25.

n'est que la représentation d'un royaume agricole néo-médiéval, en état d'équilibre et de totale liberté.”<sup>177</sup>

A constatação da riqueza da França e de outros países agrícolas só reforça o acerto do elogio da agricultura em detrimento do comércio usurário. Quesnay chega a propor o corte da especulação financeira com a concessão de empréstimos somente para atividades de raiz, como em suas *Notas sobre as Variações na distribuição do rendimento anual de uma nação*:

19º Que o Estado evite empréstimos que dão origem à formação de rendas financeiras e que ocasionam um comércio de moeda ou de agiotagem, por intermédio de papéis negociáveis cujo desconto aumenta cada vez mais as fortunas pecuniárias estéreis; porque se preferem as vendas e estes ganhos usurários aos rendimentos da agricultura, que é abandonada e privada das riquezas necessárias para o melhoramento dos bens de raiz e para o cultivo das terras.<sup>178</sup>

A ideologia fisiocrática é bastante complexa pela sua ambiguidade em relação ao capitalismo e à política. São favoráveis à monarquia francesa quando defendem a ordem natural como social. São tradicionais também quando defendem a agricultura como única fonte de riqueza para uma nação. Mas, a busca do lucro capitalista, o discurso da economia política são modernos.<sup>179</sup> Suas colocações são fundamentais para entender a própria dinâmica das idéias no século XVIII. Apesar de ter perdido espaço para o comércio ultramarino, a agricultura ocupava ainda o primeiro lugar na produção nacional da maioria dos países europeus.

---

<sup>177</sup> HECHT, Jacqueline. “Principaux ouvrages et articles biographiques, médicaux et économiques relatifs à François Quesnay. Liste bibliographique commentée.” in INED. op. cit. vol. I p. 333

<sup>178</sup> in QUESNAY, F. Quadro Económico. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1969 p. 67-68.

<sup>179</sup> Idem. nota 21.

A novidade de Quesnay está justamente no Quadro Econômico, isto é, na demonstração cartesiana da circulação de mercadorias e na ênfase na necessidade de excedente de produção, o que altera em muito a situação pela divisão de classes produtivas e da concepção mais precisa de excedente e circulação dos produtos. Enfim, é aquilo que chamamos já de Economia Política e que irá dominar as interpretações do campo econômico, apossando-se da linguagem tradicional e tornando-se, por vezes, o único campo possível de pensar e executar uma transformação no capitalismo.<sup>180</sup>

Quando João Daniel morreu, em 1776, foi publicado o grande clássico da **economia política**, a A Riqueza das Nações de Adam Smith.<sup>181</sup>

A doutrina de Smith pregava a liberdade de ação dos empresários descolada da ação monopolista do Estado e de leis protecionistas que travancassem esta ação. Adotando uma postura revolucionária com relação a autonomia do capital, atacava fortemente o protecionismo dos mercantilistas e a força excessiva da agricultura e menosprezo da indústria pelos fisiocratas. Além da defesa do investimento privado e do abandono da intervenção estatal, Smith pregava o fim da escravidão por ser cara e não produtora e pedindo o trabalho livre, praticado na Inglaterra. A economia política de Adam Smith acaba - ainda que não abruptamente - com as tradições anteriores do pensamento econômico. A condenação da escravidão pela via econômica e não moral já aponta para uma característica do capitalismo; a supressão de uma gama

---

<sup>180</sup> A crítica mais direta à Economia Política feita por Marx não conseguiu escapar da força de atração dela. ver THOMPSON, E. P. A Miséria da Teoria. cap.IX p. 71-75. No caso de uma transformação não tão radicais e estruturais, as opções são também pelo discurso especializado da economia política, dando -se mais ênfase ao econômico que ao político, como é o caso de sucessivos planos econômicos da América Latina e especialmente o Brasil.

<sup>181</sup> SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. Investigação sobre a natureza e suas causas. (Os Economistas) São Paulo : Nova Cultural, 1996. trad. Luiz João Baraúna.

enorme de argumentos tradicionais por argumentos - considerados matemáticos e racionais - econômicos. Junto aos argumentos dos iluministas franceses, esses serão os pilares do pensamento que vê a escravidão como injusta e prejudicial a todos.

No quadro geral das teorias o leitor pode encontrar respaldo para enquadrar João Daniel aqui e ali. Sua admiração pela agricultura e o incremento do transporte não seriam afinal semelhantes à Quesnay ? A crença nas missões o colocaria na tradição jesuítica, e a crítica moral, junto ao tomismo. A sua condenação econômica da escravidão seria o traço mais moderno e humanista , quase como um iluminista ,como pensou o Cel. Baena ? O seu amor pela natureza seria afinal um franciscanismo ou um traço científico ? Se fosse tudo isso João Daniel não seria uma síntese de seu tempo ?

\*\*\*

As correntes do pensamento econômico são fundamentais para se entender este período. Porém, as idéias nunca são cumpridas à risca na prática, tal como expostas no papel. Além disso, as idéias nem sempre correspondem à realidade dos eventos que marcaram a época. As idéias são somente parâmetros e não pontos de partida ou chegada absolutos, tal como alguns estudiosos das Histórias das Idéias formularam.

Existe uma parte nesta história que foi executada, levada a cabo, que estava no centro das atenções da economia colonial, e que não corresponde completamente a nenhuma corrente teórica de maneira completa : o pombalismo tem essa prática econômica.



O pombalismo teve inúmeras consequências para o império Luso-brasileiro. Não vamos analisar todas as faces desta política por não ser este nosso objetivo e por já terem sido analisadas em outras obras de maior fôlego.<sup>182</sup>

No caso da Amazônia, no entanto, vale lembrar quais foram as ações de governo desde a subida de Sebastião de Carvalho até a sua saída, com a morte do Rei José I, em 1777.

A Amazônia era uma zona periférica no Império luso durante aquela época. Zona ainda a ser dominada, ainda desconhecida em muitas áreas e com regiões de fronteira disputadas entre a Espanha e Portugal; ali os índios ainda se encontravam “selvagens” e muitos não confiavam nos brancos.<sup>183</sup>

A penetração na zona Amazônica foi feita por portugueses e espanhóis, tendo em vista as riquezas prometidas nos lagos dourados e cidades de ouro. As Amazonas protegeriam uma vasta região de onde brotava o ouro tão desejado pela cobiça dos europeus.

Esta visão fantasiosa logo foi substituída pela dura realidade de uma região indomável, com matas por todos os lados e águas tão vastas, por caminhos tortuosos que deixavam perdidos muitos homens, mesmo os mais experientes.

Apesar das dificuldades, a Amazônia era cobiçada por todos : o ouro que poderia estar escondido em seu subsolo, e cada vez mais a riqueza visível das drogas e produtos do sertão.

As primeiras povoações subsistiam mal e a pobreza grassava no sertão apesar de toda a riqueza que os cercava, contradição sempre presente na história do Brasil.

---

<sup>182</sup> FALCON, F. J. C. op. cit; NOVAIS, F. op. cit; MAXWELL, K. op. cit; AZEVEDO, J. L. op. cit.

<sup>183</sup> Os exemplos mais correntes dados pelo padre e temidos na época são dos Mura e dos Gurupá. Sobre as duas nações o padre fala em seu livro, Segunda Parte, cap. 17<sup>o</sup>.

Os jesuítas foram os primeiros a realmente explorar e se consolidar em povoações indígenas ao longo do Amazonas e, por isso, eram os que mais conheciam a região. A tradição jesuítica ganhou peso com Vieira que já preconizava medidas estatais para a Amazônia. A sede do governo e do bispado era a cidade de Belém, na foz do grande Rio.<sup>184</sup>

Em 1750, os reis de Portugal e Espanha assinaram um Tratado em que delimitavam as fronteiras nas colônias. Os espanhóis abriram mão da vasta região amazônica e aceitaram em troca a região - tão almejada por eles - de Sacramento, cobrindo assim a região de Buenos Aires e tendo a foz do Rio da Prata inteiramente a seu dispor e comando. A região Amazônica passou completamente às mãos dos portugueses.<sup>185</sup>

A região, apesar de ser erma e de difícil acesso, mostrava-se muito produtiva. O principal produto de exportação era o cacau. Outros produtos ainda tinham lugar na região : a cana-de-açúcar, o gado, as madeiras.<sup>186</sup>

Embora fosse rica, como já falamos, era inexplorada pelos portugueses, e os jesuítas com seus privilégios, passaram a usufruir destas riquezas, auxiliados pelo domínio da mão-de-obra indígena. Eram os jesuítas afinal que mantinham a Amazônia

---

<sup>184</sup> Sobre colonização da Amazônia ver AZEVEDO, J. L. Os jesuítas no Grão-Pará. suas missões e a colonização. Lisboa : Tavares Cardoso & irmão, 1901. cap. I e II. Também a dissertação de mestrado de CORRÊA DA SILVA, Marilene. O Paiz do Amazonas. Sociologia, Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 1989. BOXER, Ch. A idade de ouro do Brasil. dores de crescimento de uma sociedade colonial. São Paulo : Companhia Editora Nacional, s.d. trad. Nair Lacerda. cap. XI e XII.

<sup>185</sup> Sobre o Tratado ver ABREU, C. Capítulos de História Colonial. (1500-1800). Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1963. O segundo texto de Capistrano, capítulo 7. Uma reprodução do Tratado pode ser lida em MACEDO SOARES, J. C. Fronteiras do Brasil no Regime colonial. Rio de Janeiro : Livraria José Olympio, 1939. p. 141-157.

<sup>186</sup> DIAS, Manuel Nunes. "Política pombalina na colonização da Amazônia (1755-1778)". Stvdia. Lisboa : abril, 1968. p. 19.

nas mãos dos portugueses desde o XVI até o XVII. Depois, e só depois , é que os portugueses leigos se espalharam pelo Rio e seus afluentes.<sup>187</sup>

Tendo em vista a riqueza potencializada em tantos produtos , e sabendo da dominação da produção pelos jesuítas, Pombal deu à região papel central em sua política colonial e externa. Suas recomendações ao seu irmão, Mendonça Furtado, eram no sentido de consolidar as fronteiras da Amazônia. A relação entre Mendonça Furtado e os padres deteriorou-se rapidamente, e os colonos incitavam esta querela por já não suportarem os desmandos dos padres.

O Grão-Pará estava no olho do furacão da mudança pombalina. Almejando a quebra dos comerciantes ingleses, que tinham naquela região um local privilegiado de contrabando, e a expulsão dos jesuítas, Pombal e seu irmão criaram a Companhia do Grão-Pará e Maranhão, e com o mesmo ato livraram todos os índios da servidão, “retirando a tutela religiosa e secular dos missionários, concedida pela regulamentação missionária de 1680.”<sup>188</sup>

O monopólio de comércio e navegação nas regiões dada à Companhia de Comércio por vinte anos e a expulsão dos comerciantes volantes tinham como principal objetivo “ajudar as casas comerciais nacionais a acumular capital suficiente para competir mais efetivamente com os britânicos no comércio colonial como um todo e, por extensão, no próprio Portugal. Simultaneamente, ao atingir os comissários volantes, ele esperava remover um elo-chave entre os comerciantes estrangeiros em Portugal e os produtores brasileiros. O objetivo oculto da companhia monopolista

---

<sup>187</sup> POMBO, R. História do Brasil. Rio de Janeiro : Benjamim de Aguiar, 1905. Vol. 6, cap. I, p. 107.

<sup>188</sup> MAXWELL, K. op. cit. p. 59

brasileira era, portanto, muito mais amplo do que seu foco regional poderia indicar à primeira vista.”<sup>189</sup>

A expulsão dos primeiros jesuítas - leva da qual fazia parte João Daniel - marca o sucesso desta empreitada. A remoção dos padres e a criação de vilas com poder todo nas mãos de seculares davam ao poder central mais autonomia para implementar e efetivar uma economia mais dinâmica na região.

Parte fundamental deste processo era a inserção da mão-de-obra escrava africana, que antes disso circulava com dificuldade na região, devido a grande pobreza dos colonos.

Um dos primeiros passos de Mendonça Furtado foi justamente incentivar a compra de escravos africanos para a região.

Quanto aos índios, até então, a única mão-de-obra escrava, estavam livres e deveriam se misturar e miscigenar com os brancos, aumentando a população e, por conseguinte, o poder de Portugal sobre a região, perpetuamente insegura em suas fronteiras.<sup>190</sup>

As ações de Mendonça Furtado no Grão-Pará estendem-se de 24 de setembro de 1751 a 2 de março de 1759. Neste período, a ação pombalina fez várias transformações : a elevação dos povoados das antigas missões à condição de vilas, permitindo a entrada de colonos na região anteriormente proibida; a criação de uma Companhia de Comércio, a fim de incentivar a agricultura e inserir escravos negros. As vilas deveriam ser próximas de terras agricultáveis e subordinadas a governadores, ministros e aos próprios principais da aldeia.

---

<sup>189</sup> idem p. 60.

<sup>190</sup> DIAS, M. N. op. cit. p. 27.

A ação pombalina teria - segundo Nunes Dias - incentivado a criação de gado nas regiões do Rio Branco e da ilha de Marajó, além do cultivo de cacau, arroz, algodão, café e tabaco. Graças à Companhia de Comércio e Navegação do Grão-Pará e Maranhão, estes produtos tornaram-se exportáveis. Este, aliás, talvez tenha sido um dos mais importantes passos para a colonização da Amazônia : o incentivo à agricultura e a secundarização da extração de drogas do sertão.

Nas capitanias do norte, o Equivalente Geral não era o dinheiro, mas rolos de pano. Não havia dinheiro, sinal da precariedade da implementação da civilização européia na região. Diante desta situação, a Companhia inseriu numerário entre 1755 e 1788 no valor de 504 702\$217.<sup>191</sup>

Outra medida referente à Amazônia foi a obrigatoriedade do ensino do português para os índios, norma que já estava instalada na lei , mas que não era cumprida pelos jesuítas. A lei que estipulava o ensino de português nas missões era de 12 de setembro de 1727. Apesar de ser lei, os jesuítas não a cumpriram e, novamente, em 15 de junho de 1752, o governo português exigiu dos missionários o cumprimento da norma e, por mais uma vez, os padres se recusaram.<sup>192</sup> Esta querela estará ainda presente nas décadas seguintes pelo que se pode notar pelo documento publicado pelos **Anais da Biblioteca Nacional**, datado de 1773, de autoria do padre Manuel da Penha do Rosário, pregando o ensino da língua geral ao invés do português. Este dado é fundamental, visto que mais a seguir trataremos da visão singular de João Daniel sobre o assunto.<sup>193</sup>

---

<sup>191</sup> Idem. p. 10.

<sup>192</sup> idem p. 13 e segs.

<sup>193</sup> BIBLIOTECA NACIONAL. "Lingua vulgar versus Língua Portuguesa. A defesa do Pe. Manuel da Penha do Rosário contra a imposição da língua portuguesa aos índios por meio dos missionários e

Com a ação pombalina as capitanias do norte tiveram algum crescimento. A população das grandes cidades - Belém e S. Luiz - cresceram de 4.000, no caso de Belém, para 10.000 ao final do período pombalino.<sup>194</sup>

O estabelecimento de normas mais rígidas de venda de produtos - i.e. o Monopólio, a inserção de mais de 53.000 escravos na região, o incentivo à agricultura e o controle sobre áreas até então dominadas pelos padres fizeram com que a região assistisse a um crescimento econômico.<sup>195</sup> A riqueza de algumas fazendas de gado de corte, a produção de arroz e algodão para exportação e os escravos, inseriam a região no mercado mundial, nesta grande economia mundo que era o Atlântico.

A historiografia conservadora, com Varnhagen, por exemplo, elogiou essas medidas como sendo corretas e inevitáveis - como a inserção de escravos africanos na região. A novidade da ação pombalina fez de suas idéias um patrimônio único e singular. Os historiadores diminuem a própria ação dos jesuítas no sentido de implantar a agricultura, o gado de corte e leite na região, muito antes da própria ação pombalina. Para estes pensadores, a Amazônia só se humanizou com Pombal e Mendonça Furtado. Antes disso, era somente pernúria e desolação, pelo descaso do poder público e pela ação lesiva dos jesuítas.<sup>196</sup> Para a maioria, como Capistrano e

---

páracos.” in *Anais da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1994, vol 113. pp. 7-62.

<sup>194</sup> DIAS, M. N. op. cit. p 29.

<sup>195</sup> Nunes Dias dá o número de 25365, mas numa pesquisa mais recente aumenta o número para 53000 escravos negros. ver DIAS, M. N. op. cit. p. 19 e FIGUEIREDO, A. N. & VERGOLINO-HENRY, A. *A presença africana na Amazônia colonial : uma notícia histórica*. Arq. Público do Pará : Belém, 1990. vol I, p. 65.

<sup>196</sup> Falo particularmente de Manuel Nunes Dias. Outros, ainda que menos, tiveram posturas exageradas em relação à ação pombalina no Brasil.

Rocha Pombo, no entanto, a ação pombalina permitiu a escravidão aberta dos índios e o decréscimo das populações ao longo do rio em “simulacros de villas”.<sup>197</sup>

Mas quais as diferenças entre a obra de João Daniel e a política pombalina, e daquela para os projetos e teorias econômicas ?

---

<sup>197</sup> POMBO, R. op. cit. vol VI, cap. V, p. 521.

### 3.3. O projeto em perspectiva.

Do ponto de vista europeu, os jesuítas apresentam uma cronologia própria de desenvolvimento e importância nos quadros do conhecimento. Na França, por exemplo, os jesuítas matemáticos, como Clavius, foram ativos na elaboração e difusão da *science nouvelle*, que conheceu seu apogeu entre 1580 e 1630, quando o colégio Romano se tornou o modelo e referência aos demais colégios. Esse auge se seguiu de um declínio, desde a condenação de Galileu até o fim da Ordem em 1773. O avanço das ciências, especialmente a astronomia e a geometria, mesmo a cartesiana, devia muito aos padres jesuítas.<sup>198</sup> Foi graças aos jesuítas que muito da região amazônica ficou conhecida, desde a cartografia até o conhecimento de plantas e índios.<sup>199</sup>

O projeto de João Daniel nesse ponto estaria onde afinal? Já dissemos que mais fácil seria alojá-lo entre as modernas teorias e colocar a coisa assim: “o homem certo, com idéias certas na instituição errada”. Mas não estamos falando de uma teoria e nem da Europa. Estamos falando dos jesuítas no Brasil. E a dinâmica do Brasil colonial já era despreendida da lógica européia e mais ainda no século XVIII. Nesse século o Brasil estava já plenamente desenvolvido em vários campos com suas particularidades.

O crescimento dos jesuítas também seguiu caminhos próprios. No campo econômico, o século XVII foi de tentativas de plantar mudas oriundas de outros continentes e de aprimorar as próprias fazendas dos padres, seus engenhos que

---

<sup>198</sup> ROMANO, Antonella. “Les collèges jésuites, lieux de la sociabilité scientifique 1540-1640” in *Le Bulletin de la Societe D’Histoire Moderne et Contemporaine*, tome 44, 1997, 3 e 4.

<sup>199</sup> ROMANO, A. idem. e BOXER, C. *A idade de ouro do Brasil*. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1969, Brasileira, 341 cap. XII.



serviriam de modelo de produção para o século XVIII.<sup>200</sup> No campo político, as missões têm tão fulminante crescimento durante o século XVII que os ódios dos colonos se transformam em ação contra os jesuítas. A sociedade colonial cresce sobre os jesuítas e esses sobre espaços vazios. Atrás dos jesuítas vêm os preadores escravistas buscando braços para suas fazendas. Os colégios dos jesuítas, nessa época, crescem e proliferam em ensinamentos, alunos e professores. Num país sem qualquer instituição de ensino oficial, os colégios dos padres de longe são a única fonte de conhecimento. Ao invés de só filosofar sobre Aristóteles e São Tomás de Aquino, os alunos fazem muito mais: estudam as línguas e costumes indígenas, aprendendo a aceitar alguns e refutar outros; aprendem a física e o funcionamento dos engenhos tão importantes para a vida colonial. Os jesuítas são, nesse estado de coisas, muito mais tolerantes (ainda que não propriamente dito humanitários) e muito mais capazes que o resto, desarticulados, temerosos e ignorantes.

Essa capacidade de produzir conhecimento atinge o auge no próprio século XVIII com as obras de Jorge Benci e Andreoni. Aqui a ciência colonial, o maquinismo, a reflexão sobre a função do escravo e sobre os produtos do Brasil atinge um alto nível que nenhum leigo conseguiu para o mesmo período. Será essa rica tradição que alimentará o espírito de João Daniel, não São Tomás, ainda que este mui indiretamente apareça via tradição econômica tomista sobre a própria tradição jesuítica, ou os fisiocratas. Nem os mercantilistas ou franciscanos. A origem de seu projeto está no seio do conhecimento e da ciência jesuítica, tão rica que a queda feita por Pombal

---

<sup>200</sup> AMARAL LAPA, J. R. *Economia Colonial*. São Paulo; Perspectiva, 1973, cap. 2, p. 135-137. Apesar do Estado ter incentivado já no XVII algumas experiências, muito graças a Antônio Vieira, foram mesmo os jesuítas os maiores incentivadores e produtores de plantas asiáticas e africanas no Brasil colonial.

mais ajudou o Brasil a se atrasar que a se adiantar. Dessa ciência os escritores do século XVIII - e não apenas João Daniel - irão beber.

A temporalidade do Brasil, portanto, deve ser outra. Pombal extirpou os jesuítas no seu melhor século. As alegações morais de que naquele século eles se envolveram com assuntos mundanos consideraria o envolvimento de Anchieta, na política e na guerra, menos mundano que a economia do século XVIII ? Sabe-se da importância política do combate através da fé de todos os valores da sociedade indígena e como a catequese serviu à colonização política e economicamente.

O auge dos jesuítas está impresso nos livros de Benci e Antonil, nas ações de Vieira e no crescimento das missões ao longo da bacia amazônica e entre os Guaranis, na manutenção de uma utopia de três séculos.

Uma importante observação deve ser feita em relação aos jesuítas do século XVIII e o papel que a doutrina da catequese ocupa em seu ideário. A catequese era o mais importante instrumento do ideário jesuítico na colônia e através dela os jesuítas expandiam seus domínios no Brasil. Era também um importante instrumento de demonstração da fé e do avanço do domínio português, usado para pressionar a corte nas decisões favoráveis aos jesuítas. Os dois maiores problemas enfrentados pelos jesuítas nesse campo eram a chamada inconstância dos índios, que adotavam os mandamentos num dia para noutro desprezá-los diante dos padres, e o choque com os colonos pela posse dos índios. De fato, esses dois fatores associados trouxeram uma mudança de enfoque dos jesuítas sobre a questão. O resultado é a conclusão de que os padres do século XVIII deixaram de lado a religião e a catequese, voltando-se para a economia.

De fato, a leitura de tais obras parecem apontar nessa direção. É certo que a devoção e argumentação derivada da filosofia cristã, além da relação mitológica com

os símbolos dos jesuítas, continuou a existir. É notável como José de Anchieta aparece nas obras dos jesuítas do século XVIII, de Antonil a João Daniel, marcando a sua participação na colonização como prova cabal da positividade dos jesuítas em benefício da colônia e da Coroa. O interesse, a curiosidade e a dedicação voltam-se mais para a administração de uma riqueza cada vez maior. O século XVIII lança um olhar econômico sobre as missões.

Seguindo a história da colonização do Brasil vemos os jesuítas com uma forte atuação em prol da consolidação portuguesa no Rio de Janeiro onde sua presença foi determinante para o desfecho da questão e com uma dedicação à educação dos primeiros curumins. Anchieta dividia seu tempo entre a política e a educação essencialmente porque não tinha ninguém que fizesse as duas coisas. Quando o próprio Anchieta estava mais velho, no final do século XVI, ainda trabalhando muito, mas dedicando-se à administração, a organização dos jesuítas havia aumentado muito. O domínio só não foi maior pela morte dos padres perpretadas por calvinistas em alto mar, diminuindo em 52 homens o exército dos soldados de cristo.

O século XVII encontrou muita resistência a essa organização e poder em São Paulo e Rio de Janeiro. O embate contra os colonos exercitou a política dos padres. Vieira é o auge da política de uma ordem que percebia o jogo político à sua volta e agia no seu próprio interesse. O próprio Vieira, figura ambivalente como Anchieta, teve sua experiência catequista na Amazônia, último rasgo da catequese. Depois mais burocrática com Bettendorf e mecânica em João Daniel a catequese mantém-se repetida, afirmada como salvação da alma indígena mas sem a convicção anterior. Essa é uma característica dos sistemas ideológicos formais, transmitidos pela devoção e pela leitura das obras permitidas, repetidoras de velhas formas.

Essa guinada importante na forma de ver as missões teve a sua forma geral dada por Antonil, na exposição da produção e das riquezas da região, permeadas aqui e ali com implicações morais. A questão reside mais na exposição dos elementos da produção, na convivência dos engenhos entre si e na sua organização, do que em outros alheios a estes fatores.<sup>201</sup>

Com sua obra sobre o açúcar, Antonil alia o conhecimento do dia-a-dia, no trato dos escravos, dos feitores, com a ciência na escolha das terras e no conhecimento dos inimigos da Cana, bem como na moenda de cana através da água, das madeiras necessárias, e dos preços por arroba de açúcar. Depois, inclina-se sobre o tabaco e sobre as minas de ouro, que havia poucos anos os paulistas descobriram nas Gerais. Por fim, dedicou-se ao couro e o gado. O centro das atenções estava, portanto, na realidade econômica do Recôncavo Baiano.

O momento em que a obra de Antonil foi escrita determinou sua falência, causada pelos choques provocados pela descoberta de ouro que já aponta na penúltima parte de seu livro. Os distúrbios do ouro e as informações dadas sobre a economia, além do fato de ser italiano, contribuíram para que sua obra fosse proibida pelos portugueses e seus exemplares destruídos em mais um exemplo de intolerância e ignorância do governo português. Sendo assim, poucos exemplares sobreviveram (segundo José Honório Rodrigues, sete), mas os jesuítas deveriam manter alguns entre eles, e seus ensinamentos continuavam a ser repassados pelos professores aos seus alunos.

A influência de Antonil foi tão grande que os jesuítas de todo o século XVIII continuaram a tê-lo em grande destaque. Prova disso é a obra do jesuíta José

---

<sup>201</sup> ANTONIL, André José. Cultura e Opulência no Brasil. Lisboa : Alfa, 1986; Biblioteca da Expansão Portuguesa.

Rodrigues Melo em forma de poesia , claramente inspirada em Antonil e escrita no mesmo período que a obra de João Daniel.<sup>202</sup>

Uma comparação dessa obra com João Daniel mostra semelhanças e diferenças muito grandes. A maior diferença é possivelmente a posição quanto à mandioca. Para Rodrigues Melo, a mandioca é alimento sadio, gostoso e seu fruto é santificado, enquanto para João Daniel é como erva daninha. Porém, a fixação pelas máquinas que são desenvolvidas em seus textos, inspiradas nas existentes nos engenhos jesuíticos, é a mesma. Rodrigues Melo tem a oportunidade de desenvolver seu texto na liberdade dos Estados Pontifícios.

As influências e os temas desenvolvidos por Antonil apresentam-se expostos novamente, com peculiaridades geográficas nas obras de João Daniel e Rodrigues Melo. Essa semelhança apresenta um problema : teria existido uma ciência jesuítica ?

Já dissemos que na matemática, na cartografia, na medicina e na geografia os jesuítas se destacaram ao longo dos séculos XVI a XVIII. A apresentação desse problema requer uma dupla solução. Existiria uma ciência jesuítica geral ? E existiria uma ciência jesuítica colonial ?

A existência de uma diversidade de temas tratados pelos jesuítas, da poesia , história e geografia à matemática, astronomia e mecânica na Europa e a exposição de um método pedagógico consciente mostra a existência de, senão uma ciência, uma forte corrente explicativa para diferentes fenômenos da natureza e da vida. Essa opinião jesuítica ancorada numa experiência planetária e numa forte tradição católica permitia a ela pensar e ser uma corrente importante na produção e controle da ciência.

---

<sup>202</sup> José Rodrigues de Melo, português nascido em 1723 (um ano depois de João Daniel) e que foi professor no Colégio de Paranaguá depois ter estudado na Bahia e no Rio de Janeiro. Em 1760 volta a Lisboa e delá para os Estados Pontifícios. Morre em Roma em 1789. Seu livro publicou-se seu Temas Rurais do Brasil Traduzidos por Raul José Sozím e Sérgio Monteiro Zan. Porto Alegre, UEPG, 1997.

Grosso modo, portanto, teria existido uma ciência jesuítica que teve seu auge ideológico no final do século XVI ao século XVII. A decadência científica, provocada pela potência explicativa de Galileu e Descartes, fez da teoria jesuítica refém do tempo. Acuada procurou a saída incorporando até novidades, dialogando, timidamente com os renovados pensamentos, como chegou a perceber Francisco Falcon em sua obra. A situação política não espera e age dismantelando o poder dos jesuítas com reação tímida por parte destes.

No Brasil pode-se olhar a situação presente aqui pelo mesmo viés que a Europa se explica. Porém, o caráter da missão brasileira desde o início permitiu inovações que Nóbrega ousou incorporar e uma versatilidade no uso de táticas mesmo as que condenavam em seus adversários.<sup>203</sup> Depois a peculiaridade do trato político com os colonos e a incerteza diante de uma Coroa vascilante entre seus colonos e seus missionários, mas na verdade jogando com as duas partes, pois não resolvendo o problema em definitivo mantinha a ação de ambas as partes para se superarem sem vencimento de qualquer um dos dois, “inimigos” em potencial da Coroa, sempre temerosa em perder suas terras. A incerteza política e a dificuldade em converter o índio em homem civilizado, pelos costumes e crenças, levaram os jesuítas a tratar dos assuntos mais concretos da administração econômica de suas fazendas. Parte do aparato inaciano permaneceu dedicado à educação e conversão das populações coloniais. Parte do empenho da ordem já havia sido dado durante o século XVII, quando mudas de produtos asiáticos são plantadas nos colégios e fazendas.

Bem antes mesmo o interesse sobre a fauna foi imposta pela curiosidade dos portugueses e religiosos que liam as cartas do Brasil. Anchieta tem uma carta

---

<sup>203</sup> Como diz Florestan Fernandes em seu Organização social dos Tupinambá. São Paulo : Hucitec, 1989, p. 29.

magnífica sobre os animais e fatos curiosos e muitas outras obras, como Cardim, mostram a dedicação de parte da reflexão para o conhecimento da natureza e dos fenômenos curiosos. O século XVIII vai tratar mais diretamente da produção. A descrição dos moinhos nas obras de Antonil, João Daniel e Rodrigues Melo mostram que os jesuítas participavam ativamente do desenvolvimento e implantação de moinhos nas suas fazendas, tecnologia que se desenvolveu no Brasil canavieiro e dependente da mandioca para alimentar seus contingentes de índios e negros. Segundo um estudioso do assunto tecnologia seria “o estudo ou tratado das aplicações de métodos, teorias, experiências e conclusões das ciências ao conhecimento dos materiais e processos utilizados pela técnica”.<sup>204</sup> O mesmo especialista localiza em Azeredo Coutinho o início da ciência no Brasil já que antes “não tiveram vigência nem o cartesianismo, nem o empirismo inglês, filosofias básicas da cultura científica moderna”.

No mesmo livro, outro texto mostra o quanto os moinhos se desenvolveram no século XIX e seus vários tipos. Esses tipos variados de moinhos, esse conhecimento, que João Daniel intenta e Rodrigues Melo descreve não seria ele próprio desenvolvimento de múltiplas formas de produzir um moinho segundo a situação do produtor. Essa adaptação é ela também parte da tecnologia, bem como o *savoir-faire* dos que concertam as máquinas ou que propõe novas matérias-primas. Nesse sentido os jesuítas tiveram um desenvolvimento próprio no Brasil se qualificando e de certa forma, especializando no aproveitamento dos moinhos e de elementos naturais.

Quando João Daniel diz que sobre uma planta faltam dados experimentais e que devem os químicos se debruçar sobre ela não é um clamor por experimentalismo no Brasil pré-científico ? Mas João Daniel não era experimental. Toda a “ciência jesuítica

---

colonial” estava voltada para a praticidade das situações diárias. O mesmo aconteceu com a economia e vida dos engenhos e fazendas que tinham pelo Brasil.

O ensino metódico do funcionamento das máquinas e da produção de tabaco, açúcar e outros produtos eram ensinados praticamente nas fazendas das ordens onde ao alunos aprendiam tais coisas.

Afinal, se de ciência não pode ser chamado tal tipo de conhecimento não era estanque, somente “origem escolástica,...insistindo na formação humanística de nossas elites, em oposição a uma formação tecno-científica”, não foi por culpa exclusiva dos jesuítas. O desenvolvimento das técnicas não era incentivado pela Coroa, que via com péssimos olhos a criação de sociedades, Universidades e fábricas na sua colônia, proibindo e coibindo seu funcionamento.

O aspecto ainda mais arraigado do jesuitismo de João Daniel está na sua incapacidade de fazer um esquema que dispensasse as missões como elemento necessário de aglutinação e conversão dos índios. Essa necessidade das missões talvez tenha sido um dos motivos pelos quais sua obra enfrentou algumas restrições entre intelectuais liberais. As missões eram ao seu tempo a única alternativa conhecida capaz de se contrapor à escravidão pura e simples dos colonos. A saída de Pombal se mostrou um engodo. Mas mesmo assim, durante anos ainda as missões estariam marcadas pela riqueza que os jesuítas tiravam delas sem pagar impostos.

As missões eram, e continuaram a ser, no século XIX quando voltaram nas mãos de outras ordens, a serem elementos de tensão constante com a comunidade mestiça e branca que se aproveitava dos braços indígenas. As constantes convulsões políticas causadas pelas missões jesuíticas no Rio de Janeiro, São Paulo, Maranhão e

---

<sup>204</sup> VARGAS, Milton. “O início da pesquisa tecnológica no Brasil” in VARGAS, M. (org) História da técnica e da tecnologia no Brasil. São Paulo : Unesp, p. 213.



Pará já seriam motivo suficiente para o governo querer dispersá-las já que a escravidão e os colonos eram essenciais para manter o Brasil nas mãos portuguesas.

Por fim, os padres alocados nas missões de áreas de fronteira ou nas terras de ninguém, disputadas por Portugal e Espanha, mostraram-se arredios aos acordos da Coroa e começaram a não mais mostrarem-se fiéis à Coroa como faziam desde o século XVI. Essa oposição ao *Tratado de Madrid* acabou sendo um motivo aparente (já que Pombal também era contra o Tratado) para mostrar que as liberdades dos padres nas missões eram excessivas.

Diante de tudo isso, a defesa das missões poderia parecer anacronismo. Mas do ponto de vista ideológico era a única coisa que João Daniel poderia fazer. A negação de seu sistema missioneiro seria jogar fora o único argumento para sua manutenção : a de que sempre, na história do Brasil, desde que os portugueses chegaram a essa região, as missões e ações dos jesuítas foram as únicas a “salvar” os gentios e a única forma conhecida eficaz de conversão para a civilização (e isso significava a produção colonial). Lutar contra as missões era matar a própria execução material substancial da ideologia jesuítica na colônia, perigando ameaçar toda a ideologia. As missões e a tarefa de conversão dos índios, associada ao jesuitismo, foram as formas , por excelência, das manifestações da Ordem de Jesus na colônia. Graças a ela, os grandes nomes puderam aparecer na literatura e na cultura popular brasileira como elementos memoráveis, isto é, associados com a história da colônia (e depois com a história nacional). A negação das missões furtava de sentido a própria tradição e existência.

Qualquer ideologia, num momento de crise, passa por essa reavaliação/revalidação de seus componentes do discurso e razões. Nesse processo, alguns elementos sofrem adaptações. Outros mais difíceis de defender são considerados “erros”, “enganos” ou “idéias do passado”. Mas o corpo principal deve

permanecer mais ou menos o mesmo sob pecado de extinção. O corpo principal ou as formas mais permanentes da ideologia, que articulam-se com o *background* do imaginário sustentam-se apesar das mudanças, por interesses materiais e ideais, políticos e sociais. No caso dos jesuítas, sua atuação nas missões representava o cerne de sua ideologia de conversão católica, tendo que persistir às inovações do mundo social. E a defesa de José Bonifácio das missões, nas primeiras décadas do século XIX, e sua utilização por outras ordens como meio de amansar os índios mostraria a sua permanência na ideologia nacional e no trato da questão indígena.

Se compararmos a opinião do padre sobre a escravidão com outros cronistas, notaremos certa aproximação. Se tomarmos como dois pontos essenciais do Brasil colonial e da obra do padre, podemos fazer essas comparações : a colonização e a escravidão.

A colonização portuguesa é combatida em vários momentos como sendo ineficiente, não tendo produzido uma sociedade cristã e ocidental. Muitas vezes as comparações com a colonização espanhola mostram a maior racionalidade por parte dos espanhóis.

O ataque de João Daniel está dirigido ao Estado, que não exerce sua função no sentido de viabilizar a navegação , ponto ressaltado por vários ilustrados portugueses, e pelo pouco suporte aos colonos. Também o uso de capitais privados na colonização está associado com o velho sistema de sesmarias, formador dos primeiros núcleos populacionais. No caso de João Daniel, o elogio do esforço do capital privado na colonização passa pelo envolvimento do investidor com o sucesso da colonização como instrumento de maior capitalização e de acesso a cargos elevados da burocracia colonial.

Para suprir a falta de homens na colônia, João Daniel não teme insinuar a vantagem de atrair colonos não portugueses, segundo o princípio de que uma vez nas terras portuguesas, os colonos teriam respeito e devoção ao rei português. Suas idéias a esse respeito estão longe da verdadeira “paranóia” que tinha o Estado português na instalação de viajantes e colonos estrangeiros em seu território.

Por outro lado, a sua idéia de colonização com efetiva participação do Estado , através de uma intervenção direta de seus agentes e da transferência de populações estrangeiras inteiras para a colônia, estava de acordo com o pensamento pombalino. Pombal e Mendonça Furtado aumentaram bastante a participação do Estado - ainda que por outros caminhos na colonização, incentivando a participação de capitais privados na compra de escravos e na transferência do arroz para terras alagadas do Maranhão e Pará. Outra semelhança é a transferência de colonos de Portugal ou do império português, que Pombal efetivou com colonos açorianos. Essa não era uma saída nova, mas o problema consistia em que, o Estado , antes e depois de Pombal, pouco ou nada preparava fora a viagem. A chegada dos colonos se fazia na surpresa e medo, sem recursos, tendo no máximo alguma farinha para evitar a morte por fome. Os colonos já começavam mal sem casas, portadores de dívidas que não podiam pagar, depositando nos escravos as suas únicas esperanças de enriquecer.<sup>205</sup>

É verdade que o plano de João Daniel apresenta idéias bem acabadas para a região, mas em muito impraticáveis pelas distâncias, pelas surpresas de uma região, que as tinha sobrando, e a própria formação humana, que fazia dos colonos e índios eternas fontes de dissabores para padres tão contra-reformados.

Por fim, temos a questão da mão-de-obra escrava, contra a qual o padre se insurge. Aqui os argumentos usados por João Daniel diferem dos normalmente

atribuídos aos padres jesuítas. Se por um lado, os argumentos morais têm seu lugar, como quando classifica o ato sexual dos colonos com as índias, como bestialismo, o centro da questão está nos altos custos dos escravos para o senhor e na inviabilidade de manter a escravaria viva e produtora. Seus argumentos, assim, não são da mesma ordem que os de Benci, a favor de uma escravidão mais humanitária, sem tratamentos excessivos, sem o descaso e os maus-tratos mas na própria escravidão pela sua inviabilidade econômica.

A ordem dos argumentos é refinada não pelos aprimorados cálculos de João Daniel, mas pela experiência que assegura ter tido na Amazônia e dos casos que levanta.

Adam Smith ao falar da diferença entre escravos e homens livres, disse :

Tem-se dito que o desgaste de um escravo representa uma despesa que pesa sobre seu patrão, ao passo que o de um empregado livre pesaria sobre ele mesmo. Na realidade, porém, o desgaste deste último pesa tanto sobre o patrão quanto o do escravo. Os salários pagos a diaristas e empregados de todo o tipo devem ser tais que lhes possibilitem continuar a procriar diaristas e empregados, conforme a demanda da sociedade - crescente, decrescente ou estacionária - exigir eventualmente. Mas embora o desgaste de um empregado livre também pese sobre seu patrão, geralmente custa-lhe muito menos do que o de escravo. O fundo destinado a substituir ou reparar, se assim se puder dizer, o desgaste de um escravo geralmente é administrado por um patrão negligente ou por um supervisor descuidado. O fundo destinado a reparar ou substituir o desgaste de um homem livre é administrado por ele mesmo.(...)Com base na experiência de todas as épocas e nações, acredito, pois, que o trabalho executado por pessoas livres ao

---

<sup>205</sup> Diretório Pombalino cf. MORAES, M. op. cit.

final se torna mais barato do que o executado por escravos.<sup>206</sup>

Vê-se uma semelhança nos argumentos. O escravo é mais caro que o eventual gasto com a reprodução do trabalhador livre. Assim, o distante e remoto padre, enfiado nas prisões pombalinas, longe dos livros e das novas idéias, vivendo do passado, sem presente, encontra-se com argumentos alinhados contra a escravidão que o mundo livre capitalista e anti-mercantil defenderia. Encontra-se também alinhado com idéias - que nem sequer conhecia - sobre a importância da agricultura para um país. Consegue fazer esta defesa, ao contrário de Quesnay e Adam Smith, sem romper os laços mercantis e escolásticos, somente baseado na experiência vivida e refletida por ele.

Não devemos, no entanto, achar que João Daniel poderia ser defendido pelos liberais ou pelos capitalistas. Sua ética e moral eram de um tempo passado, das tradições medievais que impregnavam a doutrina jesuítica. Sua ordem de argumentos não segue a linha de uma escola, nem sequer da totalidade da dos jesuítas.

Por outro lado, suas colocações nos mostram o quanto o passado é rico de possibilidades e contrário a análises esquemáticas e pré-moldadas. Vemos que as personagens reais são contraditórias, multifacetadas e mais ricas que aquelas que os modelos econômicos, sociológicos e filosóficos nos impunham até recentemente. As novas idéias não estão simplesmente na leitura necessária de livros que vão permitir a circularidade das idéias. Poder-se-ia apresentar traços “modernos” sem se ser completamente moderno, sem abandonar os velhos esquemas ideológicos que alimentaram a criação do sujeito.

---

<sup>206</sup> SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas. (1776) São Paulo : Nova Cultural, 1996, vol I, Livro Primeiro, cap. VIII, p. 130.

Isso se percebe quando vemos que para João Daniel a intervenção do Estado é fundamental ao contrário da visão de Adam Smith que é o oposto.

A riqueza de uma obra como a de João Daniel está justamente em quebrar a noção de “precursores”, de “inventores” e de a circularidade das idéias estar somente associada às idéias lidas num livro. Ao contrário, aqui, temos um caso que nos mostra que a tradição jesuítica e a experiência amazônica, através da observação de casos, acabam levando à adoção de idéias, que vistas em perspectiva, parecem modernas, obrigando o historiador desavisado a fazer uma genealogia que pode falsear a pesquisa.

Não queremos, com isto, concordar com o modelo de Foucault de uma *epistême*, na qual os saberes se encontram superpostos, disponíveis aos pensadores, para destacarem determinados pontos, mostrando o “possível” de ser pensado num momento histórico e selecionando os “fabricantes” dessa *epistême*. As razões múltiplas de diferentes agentes sociais, de diferentes classes e de diferentes pontos do globo, Inglaterra, França, Portugal e Brasil não permitem pensar em uma época redutível a uma *epistême*.<sup>207</sup> Razões diferentes, pois dadas por ordens diferentes do saber e por experiências. O padre da Amazônia não usa os mesmos exemplos, os mesmos referenciais e as mesmas razões para justificar suas opiniões que usam Smith e Quesnay, mas, na forma de expressão, não podemos deixar de compará-los. Neste ponto, podemos tirar algo de uma época que não está somente no campo das idéias, como queria Foucault, mas na própria experiência vivida pelos sujeitos históricos e acumuladas por uma instituição, como no caso da escravidão. Nesse caso o desconforto dos jesuítas com a escravidão de índios, e depois com a de negros, acabou

---

por alimentar pouco a pouco uma oposição à escravidão. Vieira apontava a igualdade de negros e brancos cristãos no outro mundo; Benci já se mostrava ainda mais próximo da liberdade dos escravos, mas essas idéias sempre foram descartadas e repudiadas pelo resto da sociedade, faltando o argumento único que poderia mover os senhores de escravos em outra direção : o lucro.

A idéia fisiocrática não tem cabimento sem o conhecimento, por parte de Quesnay, da importância da agricultura durante o século XVII francês. Da mesma forma que as razões de Smith estão na ascensão de um novo modo de produção, o capitalismo industrial, as idéias do padre, não podem estar dissociadas da sua experiência vivida na Amazônia e da falta de perspectiva racional na produção de particulares e do Estado no sistema colonial. São estas diferenças que moldam as peculiaridades de cada um e, reduzi-los a um denominador comum de uma época é tentador, mas nem sempre certo e possível. No nosso caso específico, vemos uma singularidade nas afirmações do padre, que não pode ser simplesmente redutível a um saber pronto a ser apreendido no momento de crise, mas uma ordem de saber que passa pelo seu tempo e pela sua individualidade na história de sua instituição. Um sujeito histórico que viveu *sua* vida e a refletiu com sua cultura e seus anseios.

João Daniel defende também o gado para a região, incorporando a experiência dos jesuítas em Marajó e que depois será defendida por Pombal, Alexandre Rodrigues Ferreira, e pelos governos republicanos até a ditadura militar, fazendo parte de uma tradição econômica tão antiga, devastadora e que, no geral, observa muito pouco os reais benefícios e malefícios dessa cultura na região.

---

<sup>207</sup> FOUCAULT, M. As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo : Martins Fontes, 1981.

Hoje sabemos que a melhor e mais barata maneira de procriar tartarugas é o método que João Daniel mostra - e que era usado pelos índios, depois repetido na obra de Alexandre Rodrigues Ferreira - *de construir criadouros próximos das áreas alagáveis do rio e proibir sua caça para sua proliferação*. Sua idéia de plantar cacau ostensivamente foi igualmente adotada com o tempo. A concepção de que todos os remédios para todas as doenças estão lá em depósito , esperando os “físicos”, é crença persistente e que a cada dia parece confirmá-la a experiência dos cientistas e o senso comum. Sob esses pontos de vista a obra de João Daniel e seu projeto estão atuais, mostrando que a validade da obra e da observação empírica transcende nossos avanços tecnológicos em alguns casos.

O projeto do padre, em perspectiva, mostra o quanto a historiografia perdeu tempo ao aplicar as idéias pombalinas em oposição ao jesuitismo. Em muitos casos o pombalismo é, em verdade, extensão da experiência jesuítica. Os jesuítas já plantavam produtos de maneira racional. Eles já criavam gado e tartarugas. Eles já incentivavam a agricultura , com o arroz e outros produtos que depois com Pombal vão ganhar alento. Mas existem oposições. Pombal e seu irmão achavam que a escravidão de negros era o melhor para a região, mas ao darem a “liberdade” para os índios acabaram também por incetivarem indiretamente a escravidão desses. A morte dos índios através de sua liberdade não tem nada de justo, ainda que apresente uma cruel faceta moderna. Nesse ponto João Daniel é o oposto de Pombal.

Após analisar o projeto em perspectiva é possível realmente dizer que a modernidade é estática teoria em forma de letras de um livro ? Existe de fato uma teoria que complete o quadro ? Parece que ao contrário. Não são as teorias dos historiadores das idéias ou dos legisladores, repetidores de artigos pombalinos, que realmente importam, mas sim o processo empírico do sujeito histórico e sua realidade



cultural, ambiental e social. Nela o historiador mostrará a modernidade e o peso das tradições através do conturbado mundo da experiência dos sujeitos, de sua classe e de suas instituições.

## **4 - NATUREZA**

### **4.1 Descoberta da Natureza amazônica.**

Na visão da economia, procurei mostrar a dívida de João Daniel com uma tradição específica e com a experiência amazônica. Muito desta visão que João Daniel possuía da natureza acabava sendo resultado de uma visão mais geral e ampla, dos portugueses, da natureza, e que acabou sendo fundamental para todos os escritores, desde Gabriel Soares de Sousa até o próprio João Daniel. Talvez na América portuguesa essa visão tenha sido anteposta somente quando La Condamine fez sua famosa viagem na década de 1740. Pelo lado português foi, Alexandre Rodrigues Ferreira o primeiro a avançar um pouco além dessa visão, através do cientificismo lineiano. Essa tradição utilitarista dos portugueses informará todos os escritores coloniais sobre a natureza, e muito do racionalismo econômico dos jesuítas é extraído desse utilitarismo que separa em útil e não-útil os elementos naturais, e acabando por separar, portanto, o aproveitável ou não, da natureza.

Para falar do espaço natural sem embargo, João Daniel não se inclina na natureza em si, mas começa pela sua descoberta política pelos europeus. Aqui vemos que a identificação da natureza com o espaço social é mais antiga que a história nacional em si. Ao falar da natureza João Daniel não busca no solo e nas rochas a sua origem, como Humboldt fará algumas décadas depois. Busca-la-á na política dos descobrimentos.

João Daniel iniciou seu livro justamente pela descoberta do velho continente, dos elementos que conhece desta conquista.<sup>208</sup>

Identificados os heróis da conquista : “Colón a América ou Novo Mundo...e Pedro Álvares Cabral o Brasil...”, logo começaram os “portugueses e espanhóis a tomar posse daquele Novo Mundo, e a estender-se por aquela grande vastidão de terras, servindo a uns de agulha a curiosidade, e a outros a ambição.”<sup>209</sup>

Os conhecimentos de então parecem ter indicado a João Daniel que esse Novo Mundo, que acreditava ser o mais apropriado nome, era então o maior dos continentes, pois “se estende de um a outro pólo.”<sup>210</sup>

Seu interesse não está em questões outras, senão às referentes ao Rio Amazonas e, por isso logo trata de abordá-las. A descrição curiosa - para nós - mostra como a divisão entre Norte e Sul , entre América do Sul e do Norte se fazia aos homens do XVIII :

só tratarei do grande Rio Amazonas, que cortando bem pelo meio da Equinocial este Novo Mundo, o divide igualmente em Meridional e Septentrional, ficando-lhe nas cabeceiras o Estreito ou Istmo de Panamá, de só trinta léguas, pequeno espaço, que impedindo-lhe a comunicação com o Mar Pacífico , constitue e faz comunicáveis uma e outra América, repartidas igualmente em duas grandes penínsulas pelo Amazonas.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Uma clássica descrição da colonização da Amazônia pode ser encontrada em AZEVEDO, J. Lúcio. Os Jesuítas no Grão Pará. Suas missões e sua colonização. Lisboa : Tavares Cardoso & Irmão, 1901.

<sup>209</sup> DANIEL, J. Tesouro Descoberto no Rio Amazonas. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1975. Parte Primeira, capítulo 1º, p. 27.

<sup>210</sup> Ibid., p. 27.

<sup>211</sup> Ibid., p. 27.

Seu comprimento seria aproximado entre duas cifras, 1200 a 1800 léguas. Essa grande massa de água foi descoberta - graças à “cobiça do ouro, e o amor às riquezas”<sup>212</sup> por Pizarro, que buscava o lago dourado e a cidade de Manoa, que ficava além do lago, cuja fama espalhou-se pelo Peru.

Segundo J. Daniel, a navegação de Pizarro não encontrou o lago, pelo contrário, em “dous anos” de viagem só veio a se deparar com misérias. A fama da cidade e do lago, porém, não acabaram com os infortúnios de muitos outros aventureiros que foram buscar estas riquezas. O sucesso não foi alcançado e daí que ficou “assentado por fim, que a cidade Manoa era fantástica e, quimérico, o lago dourado”<sup>213</sup>.

A descoberta do Rio se realizou por um oficial de Pizarro que seguiu viagem sem ordens deste, vindo a dar na Foz do Rio Amazonas, de onde saiu com um diário e um mapa (trata-se de Orellana).

João Daniel faz uma descrição dos Rios Colaterais do Sul e do Norte do Amazonas, que enchem a vista dos viajantes. A quantidade de Rios é sinal da grandiosidade da região e de tudo que nela há. Assim, as cachoeiras do Rio “Topajós” e do Madeira, são “medonhas”<sup>214</sup>. Tudo assume tamanhos desproporcionais, enormes como as histórias fantásticas sobre a região.

Mas não devemos nos enganar. No momento em que João Daniel escreve, o rio é já bem conhecido, e graças aos jesuítas, como Samuel Fritz e Vieira que nele viveram percorrendo-o em busca de índios para catequizar. O conhecimento da

---

<sup>212</sup> Ibid., Cap. 2º, p. 29.

<sup>213</sup> Ibid., p. 30. Apesar disso as buscas pelo lago e pela cidade continuaram além desse século como mostra o excelente trabalho de LANGER, J. As cidades imaginárias do Brasil - Ensaio. Curitiba : Governo do Estado do Paraná (The Document Company -Xerox do Brasil), 1997.

<sup>214</sup> DANIEL, J. op. cit., Parte Primeira, Cap. 5º p. 39.

natureza amazônica do século XVIII está intimamente ligado à produção de conhecimento geográfico que os jesuítas tinham da região.

## 4.2. O Paraíso ?

No começo da colonização, os europeus se depararam com uma novidade empírica que refutava a teoria aristotélica sobre os trópicos. Durante séculos se acreditou que era impossível aos homens habitarem as zonas “tórridas” . Os grandes nomes da filosofia, Aristóteles e Tomás de Aquino, asseguram-no aos homens da Europa que, com surpresa, experimentam outra realidade.

Os primeiros cronistas instruídos (isto é, que tinham conhecimentos filosóficos e da Bíblia) rebaterão a filosofia aristotélica com as provas materiais da existência de vida, de homens e de animais. José de Acosta “ainda dedicava metade de sua *Historia natural y moral de las Indias* a refutar a teoria do calor excessivo da zona tórrida e insistia sobre a temática da habitabilidade das antípodas.” <sup>215</sup>

Tema tradicional da filosofia, a não-existência da vida sob a linha do Equador, terá longa vida a julgar a quantidade de matéria gasta na sua refutação. Ou melhor , era um peso negativo na doutrina tradicional que teve de ser revista depois da Reforma e da vitória do Renascimento: antes dela, os santos doutores da Igreja de Roma tinham perfeito conhecimento da natureza, aliado ao conhecimento das Escrituras. Agora sabia-se que os santos erravam, e longe. Mais que os próprios conhecimentos da Igreja Católica, o próprio legado grego mostrava seus limites. O empirismo mostrava-se eficaz nas questões naturais.

Vemos, no entanto, que João Daniel já não dá a mesma importância ao fato, gastando apenas um breve capítulo a esta refutação da teoria aristotélica. O século XVIII apresenta outras preocupações.

---

<sup>215</sup> GIUCCI, Guilherme. *Viajantes do maravilhoso*. O novo mundo. São Paulo : Companhias das Letras, 1992. p. 198.

A negação de uma realidade abstrata, por outra empírica, não eliminava o conhecimento bíblico e dos filósofos. Buscou-se em São Tomás de Aquino uma frase em que assegurava a existência do Paraíso nas zonas tórridas. Além disso, não foram poucos os que buscaram na Bíblia explicações para a existência da vida na América, a fim de provar a teoria da procedência única dos homens. O abandono de Aristóteles neste ponto pelos cronistas não significa um desligamento do aristotelismo, especialmente aquele lido por São Tomás de Aquino.<sup>216</sup>

Parte-se para o oposto, portanto. Se antes a zona “tórrida” era inabitada, agora pelo contrário era a melhor :

Grande objeção tem contra si os filósofos no clima do Amazonas, porque mostra com a experiência, que nem todos os discursos são evidências na praxe, e que nem toda a especulação é infalível nos experimentos. Vê-se claramente esta verdade no Amazonas; porque estando debaixo perpendicularmente da zona tórrida, que os discursos, e especulação provam inabitável, mostra a experiência, e praxe, que não só é habitável, mas muito sadia.<sup>217</sup>

O clima da Amazônia é todo regulado pelas águas e pelos ventos. Assim, é,

o Amazonas muito temperado, e saudável, que a mesma Europa; porque lhe temperou Deus os seus calores com uma tão benigna atmosfera, como a das mais temperadas regiões; ao que ajuda muito : *primo* os seus quase contínuos ventos, que por serem tão contínuos, se chama ventos geraes....<sup>2º</sup>. As suas muitas lagoas; porque é de tal sorte cortado por rios, rigado de lagoas, e refrescado de ribeiras, e fontes, que parece estar a terra, como banhando-se, e nadando

---

<sup>216</sup> Sobre a questão de Aristóteles e o clima dos trópicos pelos cronistas ver HOLANDA, S. B. Visão do Paraíso. cap. XI.

<sup>217</sup> DANIEL, J. Tesouro... Parte Primeira, cap. 9º, p. 53.

em ágoa. Daqui nasce o ser a terra muito úmida e fria, cuja umidade com os calores do sol causam tal tempérie, [que o] fazem ser o mais fértil terreno de toda a América; e talvez de todo o mundo,

eis porque está, esta terra, em “contínua primavera” <sup>218</sup>

Logo o clima era propício à vida boa, ao florescimento constante que provocava o eterno verde das matas. Era a experiência da colônia e seu clima propício à vida que dava elementos para a ruptura com o aristotelismo.

Mais, o clima assume a perfeição para a vida humana e, se, por acaso, o observador encontrar doença ou outro problema, é menos do clima e mais,

por falta de providência nos seus moradores e naturaes índios : ou porque bebem das ágoas enlodadas do Amazonas, ou porque assistem , e moram sobre os lagos, e na sua vezinhança, onde a ágoa ou é menos pura ou alguma cousa encharcada; ou por causa dos pântanos que tem ao pé de si; e nisto tem alguma incúria a mesma cidade do Pará, cabeça de todo o Estado amazônico, por conservar ainda alguns alagadiços nas suas costas, e vezinhanças... <sup>219</sup>

Os efeitos nocivos de um pântano são considerados como elemento de imperícia dos colonos, por não saberem localizar bem suas moradas e cidades, bem como por seu péssimo hábito de não coar a água com panos, único método conhecido na região para limpar a água de suas impurezas.

A enormidade de ilhas que se localizam em todo o Rio Amazonas e afluentes era sinal de que o lugar era perfeito. Sim , pois a ilha por estar “flutuando” na água ,

---

<sup>218</sup> Ibid., cap. 9, p. 54.

<sup>219</sup> Ibid., cap. 9º, p. 55.



permite a irrigação constante de suas terras e o perpétuo pescar de peixes. As ilhas como o Paraíso estavam cercados de água, elemento purificador.

Eram nas ilhas que as produções dos jesuitas tinham maior rendimento. Assim, era a Ilha de Marajó o lugar ideal para criar gado. As descrições da ilha de Marajó feitas pelo padre são detalhadas (o que não quer dizer precisas) e podemos aventar que esteve na mesma ilha. Ali produziam as fazendas, “cacao, café, canaviaes, e roçarias de mandiocas, e arroz, tabaco, e outras drogas daquele Estado, além de muita fartura de víveres...”<sup>220</sup>

As maravilhas de um lugar eternamente primaveril e com ilhas de alta produtividade fazem com que João Daniel levante todos os argumentos indispensáveis e tradicionais para se dizer que o Paraíso poderia ser na Amazônia. Afinal suas árvores são altas e verdes ; os grandes Rios cobrem a superfície, dominando-a ; os homens andam nus ; a grande fertilidade das suas matas; a presença das bananas, frutos da árvores da Ciência do Bem e do Mal e bestas que viviam nos desertos, são todos elementos das narrativas sobre o Paraíso e repetidas pelo padre na Amazônia. A estes elementos clássicos, junta-se outro, levantado pelo Padre : a existência de uma “casa”, dita pelos portugueses - “convento” - a qual, segundo os índios, seria a primeira morada dos homens, servindo de argumento para os que dizem ser o Paraíso na América.<sup>221</sup>

Apesar de constatemente levantar elementos que asseguram a existência do Paraíso na América, e de José Honório Rodrigues dizer que ele defende a existência do

---

<sup>220</sup> Ibid., Primeira Parte, Cap. 12º p. 67.

<sup>221</sup> João Daniel fala do Paraíso nos capítulos 11, para as bananas Terceira Parte, cap. 2 p. 323, do “convento” especificamente - que o padre localiza no Rio Tapajós - o padre fala no capítulo 11.

Paraíso na região, João Daniel se mostra relutante em admitir essa existência, optando por um elemento tradicional da teologia tomista :

Algum autor houve, que discorria ser a América o paraíso terreal, onde Deus pusera Adão, apontava para isso várias razões, fundadas já na sua grande fertilidade, e já nos seus grandes rios; e outros que não aponto por me parecerem quiméricos, além de assentarem os maiores escripturários, que o lugar do paraíso era, e é na Ásia, encuberto, e occulto aos homens; e também pode ser na América do que prescindindo...<sup>222</sup>

A citação de João Daniel é imprecisa e tradicional. Ao optar por essa saída, joga a responsabilidade para os Doutores da Igreja. Os argumentos da imaterialidade ou materialidade do Paraíso Terreal, da constatação de sua própria mutabilidade de lugar, se reforçam com uma breve colocação sobre Manoa, cidade de ouro perdida nas matas :

Se não quisermos discorrer, que Deus não permite o descobrimento do tal lago, para evitar os inconvenientes que ordinariamente se originam das riquezas do ouro, e das minas : pois por causa das bulhas, que de algumas se tem originado, de repente tem Deus sumido o ouro, como afirmam os mineiros; e por isso o tem occulto aos homens, como tem o paraíso terreal, desde que nosso primeiro pai, Adão, foi dele expulso pelo seu peccado, sem que ninguém o tenha descoberto em tantos mil anos que há da fundação do mundo; nem ainda possa afirmar aonde está de certo, e contudo sabe-se de certo a sua existência e permanência.<sup>223</sup>

---

<sup>222</sup> DANIEL, J. Tesouro...Primeira Parte. cap. 11. p. 60.

<sup>223</sup> Ibid., cap. 2, p. 31.

Esta mesma questão era colocada por santo Agostinho e por são Tomás de Aquino.<sup>224</sup>

João Daniel com sua formação de jesuíta não consegue superar este conhecimento básico e estruturante que é o tomismo para a ortodoxia católica, nos casos mais complexos como a existência do Paraíso. Negar o Paraíso é negar a própria história cristã e humana e todo o conhecimento dos homens desde então.

O próprio João Daniel , depois de dizer que o Paraíso pode ser na América, soluciona a questão de modo mais convincente, possivelmente pensando em Simão de Vasconcelos :

De sorte, que já houve autor que levado de tanta fartura , riqueza, e regalo, duvidou, se a América seria o verdadeiro paraíso de delícias, em que Deus creou a Adão; porque as suas delícias na verdade a equivocam com o paraíso terreal : e mais poderia conjecturar isto, não só por andarem nus os seus naturaes como andavam Adão e Eva no Paraíso (bem que vestidos com a graça e hábitos sobrenaturaes) mas também pela tradição de alguns naturaes, que herdaram dos seus antepassados , e avós tortos, de que Adão habitara o Rio Topajós, e morara na casa, ou palácio que ainda se conserva, do qual demos notícia na ‘Primeira Parte’. Parece-me demasiada exageração o querer comparar a América com o Paraíso de deleites, mas será genuína a semilhança de todo o Estado do Amazonas e Grão Pará, e todo o grande destricto dos seus colateraes rios, se o assemilharmos, a uma bem **cultivada quinta**, a um bem adereçado jardim, ou a **uma bem vistosa, e alegre floresta**.<sup>225</sup>

A existência do Paraíso não é negada, claro, mas a comparação com a América é exagerada. Entretanto, ao compará-lo primeiramente com uma quinta, João Daniel

---

<sup>224</sup> DELUMEAU, Jean. Uma História do Paraíso. O Jardim das Delícias. Lisboa : Terramar, 1994. p. 30.

retira a aura de sobrenatural da região, o que está de acordo com a visão mais econômica dos jesuítas do século XVIII de uma Amazônia pronta para a exploração.

226

Elemento tradicional do pensamento cristão o Paraíso não sumirá, por completo. Sua existência explícita - ainda que não acessível aos homens - não é anacrônica para aqueles homens. Mas a experiência desses na região desmentia essas comparações. Os portugueses eram conhecidos pela sua religiosidade e por seu governo aliado de Roma e Inglaterra; a educação encontrava-se nas mãos dos jesuítas; a censura nas mãos de uma Inquisição carcomida pelo tempo e atacada em todos os lugares. Ainda assim, as incredulidades parciais nasceram através da experiência.<sup>227</sup>

Isso fez com que lugares como o tal “convento” tornassem-se antigos e interessantes, mas não possuissem a santidade verdadeira de um Paraíso que estava prestes a subir para o espaço. Assim, os homens não mais podiam abrigar o paraíso em sua terra.

Apesar de levantar todos os argumentos e características que permitiam aos padres dizer que na América, e, particularmente, na Amazônia existia o Paraíso, João Daniel refuta tal tese, apoiado na própria imaterialidade do Paraíso de um lado, e pela humanização da Amazônia de outro. Através da negação de provas como quiméricas, está rejeitando partes da cultura católica tradicional na colônia e colocando-se ao lado de aspectos mais palpáveis da experiência (enquanto existência). A Amazônia era a

---

<sup>225</sup> Ibid., Terceira Parte, Tratado Primeiro, cap. 1, p. 301. Grifo nosso

<sup>226</sup> “Quinta (kitâ) s.f. terra de sementeira; casa de campo em granja.” In Dicionário Prosódico de Portugal e Brasil por Antonio José de Carvalho e João de Deus. Porto (Rio de Janeiro) : Lopes & C.<sup>a</sup>, 1905.

<sup>227</sup> Para o quadro político e intelectual durante o século XVIII em Portugal ver FALCON, F. J. C. A Época Pombalina. Política econômica e monarquia ilustrada. São Paulo : Ática, 1982.

quinta - o campo arável dos portugueses, bem longe da idéia de um Paraíso que deveria permanecer intacto.

### 4.3. Animais e Homens.

É possível também colocar João Daniel no quadro tradicional de uma forma de pensar que sob séculos subsistiu, e que ainda encontra eco nas analogias pejorativas ou amorosas das pessoas com animais.

As analogias são elemento básico do imaginário <sup>228</sup>, e João Daniel levanta vários elementos “humanos” na caracterização dos animais. Tal analogia visa ensinar aos homens uma atitude, seja mostrando-a como positiva ou como negativa, e que sirva de exemplo aos homens em suas próprias vidas. João Daniel usará muito deste recurso moralista, mas eficiente. Nós mesmos, no início do século XXI quando vemos uma pessoa embrutecida, dizemos que age como um “animal” e mesmo no sexo , que associamos a nossa parte mais animal, está repleto de analogias com animais e atitudes.

229

A postura do padre frente aos animais e sua forma de classificação é “primária”. Não devemos ter a ilusão de encontrar classificações sistemáticas, como a elaborada por Lineu.

---

<sup>228</sup> A analogia como parte substancial do imaginário e dos processos de reificação pode ser encontrado em CASTORIADIS, Cornelius. A Instituição Imaginária da Sociedade. (2 edição). Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1982. III, p 170-171.

<sup>229</sup> “Fora cachorro ! Nem educação Me serve Agora. Então assassinou ?  
Pois sua vida, então, já terminou !  
Diga a verdade, se quer meu agrado :  
Você o enfrentaria, se acordado ?  
Mas o matou dormindo; que beleza !  
Só mesmo cobra é que faz tal baixeza :  
Como uma cobra, agindo falsamente,  
Você o feriu, com língua de serpente.” Hérnia para Demétrio. SHAKESPEARE, W. Sonhos de uma noite de verão. Ato III, cena II. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1991. (com Noite de Reis) p. 89.

O segunda metade do século XVIII encontra mudanças fundamentais no conhecimento da natureza, com estudos mais apropriados e que visam uma homogeneização dos nomes e características dos animais.

Pode-se dizer que, em João Daniel, a parte “literária” - aquela que trata dos mitos, em torno do animal, das histórias pitorescas e dos usos medicinais das plantas, etc... - é inseparável do texto e da lógica dele. É neste sentido uma obra tradicional, “anterior” à ruptura de Lineu.<sup>230</sup>

Sabemos que o texto todo é um grande manual de melhor colonizar a Amazônia. Ele tem um sentido utilitário : quais animais são bons para serem comidos, quais plantas são antídotos para venenos , quais madeiras são boas para embarcações, etc.... Portanto, o tradicionalismo não só se coaduna com os conhecimentos do padre, que estava distante da polêmica sobre as linguagens criadas pelos biólogos, mas ao próprio sentido que a obra tinha.

A fonte de conhecimento era a experiência e os relatos “viciados” de colonos e índios, que impunham suas próprias lógicas de classificação e lendas sobre os animais aos cronistas. Sobretudo porque no conhecimento cristão das coisas do mundo, a característica moral do animal e as lendas circundantes aos objetos fazem parte de um conhecimento considerado básico : aquilo que a Coisa mostra é parte revelada da Criação e, portanto, é parte de Deus. Busca-se conhecê-la para saber o que Deus quer ensinar aos homens, o que está oculto aos olhos. O que, enfim, a lenda e o sabor , a agilidade e a utilidade revelam ao homem.

Apesar deste filtro teórico, João Daniel tem o privilégio de escrever sobre muitos animais que observou *in natura*, o que nos assegura que conhecia as principais

---

<sup>230</sup> Sobre esta distinção entre parte científica e literária ver ROSSI, P. A Ciência e a filosofia dos modernos. São Paulo : Editora da Unesp, 1992. p. 315.

características destes animais. É assim com o jacaré, que apesar de ganhar superdimensões e histórias fantásticas, apresenta-se em espécies e descrições de cores e características que depois os cientistas não refutaram.

As quatro espécies levantadas por João Daniel no Amazonas são : o Jacaré-guaçu, enorme , que vive no Rio Madeira e Amazonas; depois, passando para um intermediário, o Jacaré-curuba, preto e com o couro duríssimo como pedra, menor que o primeiro (8 ou 10 palmos), e seus dentes são apropriados para os contra-venenos. Os da terceira espécie - jacaré-*tiribiri*, com cauda triangular e papo vermelho, são pequenos (4 ou 5 palmos). Têm a singularidade de que quando dormem “roncam tão fortemente que parece tremer a terra, e nos roncoss exprimem o seu nome *tiribiri*.”<sup>231</sup> Os da quarta espécie , são os jacaré-tinga, isto é, jacaré-branco, os menores e mais gostosos em suas carnes.

É, no entanto, o aspecto moral que o padre empresta aos animais que mais nos interessa aqui.

Para os homens modernos, os humanos tinham alma e eram racionais. Já os animais encontravam-se num estágio inferior - e imutável - da criação, passíveis de dominação e utilização pelos seres humanos. Mas também prestavam-se a mostrar ao homem sua atitude naturalmente certa e ajuizada, ou pelo contrário, indecente e imoral.<sup>232</sup>

Temos alguns exemplos disso na obra de João Daniel. Desde as óbvias, como entre a Preguiça e os preguiçosos (ou das tartarugas que sabem onde está a água, mesmo que lhes afastem e virem-nas contra ela, o que não acontece com os pecadores,

---

<sup>231</sup> DANIEL, J. *op cit*. Primeira Parte, cap. 14 , p. 90.

<sup>232</sup> THOMAS, Keith. O Homem e o Mundo Natural. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.



que têm o Céu como centro, mas dele se afastam), às mais complexas ligadas à história bíblica ou à história dos jesuítas.

As características dos animais servem como disfarce para suas críticas : quando fala do tubarão lembra que o arcanjo são Rafael teria livrado são Tobias de morrer na boca do tubarão e ainda teria lhe tirado do peixe :

o fel, o coração, e figados por serem muito medicinaes, e ensinando-lhe, que o fel tinha a vertude para recuperar a vista; e os figados, e coração vertudes de expelir , e afugentar o diabo - *Lumina fel sanat, sed virtus cordis, et jecoris diaboli expellit potestatem* - Ambas as vertudes exprimentou o São Tobias , dando com a primeira vista ao pai, ungindo-lhe com o fel os olhos; e afugentando o diabo de sua esposa pela vertude do figado, e coração do peixe queimados. Não sei porque não se experimentam, e usam agora tão prodigiosos remédios [roto o original] por um Arcanjo ! <sup>233</sup>

Mensagem para os homens daquele tempo que estavam cegos pela própria ação do diabo. Cegueira do rei e loucura de seu ministro ? O fato é que o desespero do padre está resumido a uma sensação de distância de Deus e do poder, deixando ao milagre as mudanças da sua situação. Analogia pobre sem dúvida e cifrada , mas que nos mostra o quanto aquelas ações eram vistas como obscuras e demoníacas pelos agentes jesuíticos, sem entender a reviravolta que assolava sua instituição.

As analogias religiosas vão dominar a sua obra : assim, os coachares dos sapos são tão altos como os gritos vindos do Purgatório.

Os patos encontram a morte de jeito peculiar. Para os caçar, os atraem os caçadores com um pedaço de carne (peixe) e quando estes pegam o bocado, aqueles

---

<sup>233</sup> DANIEL, J. Tesouro....Primeira Parte cap. 16, p. 103.

puxam uma linha amarrada numa presa. Os bichos em sua estupidez não soltam o bocado e por isso morrem. Da mesma forma os pecadores, que se agarram aos seus pecados e não os soltam, mesmo vendo que seguem para o Inferno.

Os papagaios - que são adorados pelo padre - apresentam uma interessante peculiaridade. Quando pequenos aprendem a falar tudo que lhes chega aos ouvidos, mas quando velhos nada mais aprendem :

Pelo que com muita propriedade são reputados por símbolo dos peccadores, que vivendo sempre nos seus vícios, guardam para a velhice as lições de bom católico, e os bons preparos para a morte, sem temerem lhe succeda o mesmo, que os papagaios velhos, que só são bons para o espeto, e é bem gostosa a sua carne.<sup>234</sup>

Outro animal que se presta a um discurso moral-político é o tamanduá, o mesmo que Anchieta considerava um animal feio, é aqui considerado como, *Um dos animais mais galantes da América* , e lhe vale um prolixo parágrafo , qual seja :

(tamanduás) a quem os castelhanos chamam *hormiga león*, símbolo verdadeiro de muitos soldados desta era, que no tempo de paz blasonam de valentes, como leões, e taes se mostram, com os que por mansos se assemelham a mansos cordeirinhos. Porém no tempo da guerra, ou achando algum filho da velha, que lhe tenha a barba tesa, vem-se abarbadados, e desmaiados de medo : mais claro : são uns humildes cordeirinhos, e mansos borregos para os leões; e parecem soberbos leões, e bravos leopardos para os mansos, e pacíficos ; taes são os tamanduás, ou *hormiga leones* , que é o mesmo que leão das formigas; mas com outros animaes, e com os caçadores são muito tímidos, e cobardes, e mansos como cordeiros. São da grandeza e feitio de um grande galgo,algum tanto mais altos; e

---

<sup>234</sup> Ibid., cap. 18, p. 123.

talvez que também mais compridos: o focinho porém é sem comparação, mais cumprido e agudo, que o dos galgos.<sup>235</sup>

Descreve a seguir o seu “sustento” de comilão de formigas :

Seriam estes brutos de grande utilidade a todo aquele Estado, se não só senão se matassem, mas, antes se multiplicassem em muita abundância, para com eles diminuir os seus grandes formigueiros, que são uma das maiores pragas de toda a América.<sup>236</sup>

O utilitarismo de João Daniel faz bom som aos ouvidos dos ecologistas, a preservação da espécie e sua manutenção, domesticação dos animais e uso nas fazendas, como um controle biológico para pragas poderia acabar com um dos dois grandes problemas do Brasil.

Mais importante que a função em si, é o término da lição de moral que nos aguarda no segundo parágrafo do texto, onde João Daniel voltará a falar da covardia do animal, ao que qualquer investida lhes assusta , mas se acuados ou seguidos, sentam-se como cães e os esperam com as garras prontas; e seu abraço “lhe faz sair as entranhas, e quebrar todos os ossos; e assim fazem às onças, quando os accometem...”

É certo que (que) se pode duvidar : se o tamanduá não foge por cobarde; ou por brio, como o generoso leão ? que antes se deixará matar, do que fogir : pois segundo dizem os noticiosos, encontrando-se alguma pessoa com ele, se vê, que o homem pára, também pára o leão, e chegando-se o homem para o leão, este

---

<sup>235</sup> Ibid., cap. 19, p. 142.

<sup>236</sup> Ibid. p. 143.

também continua a caminhar para aquele; porém se o homem foge voltando para trás, da mesma maneira vira o leão, e vai fugindo [...] Semelhantes ao tamanduá são muitos homens, que reputando por desdouro o retirar-se, e declinar a seus inimigos, se oferecem briosos às brigas, e duelos, ainda que vejam o perigo da morte, que correm aceitando o combate; e por um brutal capricho se expõe a duas mortes de corpo, e alma com eterna infâmia.<sup>237</sup>

Eis um elogio franco à luta e defesa dos jesuítas que ficaram à lutar mesmo com a morte aos seus pés, e tudo por um “brutal capricho”. Morte física e espiritual da Companhia de Jesus. Vemos aqui claramente que o animal em si não é o fim último, mas o veículo para atingir uma sabedoria sobre os fatos históricos pelos quais havia passado. Por meio das analogias, chega-se à própria visão dos eventos segundo a ótica do padre : os jesuítas esperaram a morte com brio e bravura, tal como o tamanduá, tal como o leão.

A afirmação do início continua a incomodar. Sua analogia entre soldados covardes foi gratuita ? Ou é uma agulhada em alguém que diante do perigo foge, quando antes se gabava de ser corajoso ? Pergunta que não pode ser respondida pela fonte e que se perdeu no tempo. Poderia destinar-se a um jesuíta especificamente, ou a um leigo qualquer da Amazônia ? Parece-me que diante dos ataques de João Daniel à Mendonça Furtado e o Bispo Bulhões de serem Anás e Caifás diante de apóstolos que dormem, João Daniel tenha pregado a reação às suas ações. João Daniel parecer ter sido do grupo de jesuítas mais favorável à resistência aberta, mas afinal, os animais permitem analogias diversas, polissêmicas e sem nos darem certeza de seus reais objetivos.

---

<sup>237</sup> Ibid., p. 143.

A lembrança do deserto-floresta e do deserto místico fazem com que João Daniel sempre busque elementos naturais para comparar com os monges anacoretas. Assim, o grande tempo em que as tartarugas e as raposas passam sem se alimentar é suficiente para esta analogia.

Outro animal que se presta a analogias com os homens - e não sem alguma razão - é o macaco. Os diversos macacos da Amazônia mereceram de João Daniel uma lembrança refinada. Essa atenção é merecida por terem ações tão semelhantes a dos homens, que *“parecem ser uma espécie intermediária entre a natureza humana, e a dos brutos. E - justificando ainda mais as analogias - de fato em algumas partes arremedam tanta as acções do homem, que servem aos moradores como fâmulos; e na mesma América no Reino da Flórida até vão buscar água na fonte, e encher vasilhas para o serviço de seus donos.”*<sup>238</sup>

Os macacos da segunda espécie - os guaribas - mais parecem racionais , pois empreendem cantos tão refinados que espantam a quem os ouve, se assemelhando a “frades” no cantar. Elogio considerável ao animal, pois foi com música que os jesuítas “converteram” os índios. E o próprio João Daniel vai elogiar o “método musical” de conversão dos índios. Assim, os macacos estariam realmente um passo a frente...Pois os macacos já têm até um regente e sua ordem é invejável, pois quando os manda calar estes calam. Assim,

Faz pasmar , que tendo os macacos gênio tão desenqueto, que não podem estar quietos, e sem bulir um instante, estejam neste seu coro, que dura por umas poucas de horas, com tanta quietação, e gravidade, que nunca já mais se tem visto bolir com pé, ou mão, nem ainda movimento algum de cabeça, ou corpo ! O que é grande confusão para os

---

<sup>238</sup> Ibid., cap. 20, p. 147.

racionaes, e católicos, que ainda nas igrejas, e templos diante, e na presença de Deus, não só não costumam estar quietos , e calados ; mas muitas vezes levantam a voz , e saem em tão descompostas risadas, movimentos do corpo, e desassossego da vista , e dos olhos, como se estivessem em alguma farsa, ou comédia no meio de uma praça; sem atenderem, que aquele mesmo Deus e Senhor diante de quem estão com tanta irreverência , e desacato, é o mesmo, em cuja presença tremem as hierarquias do ceo, o qual com tremenda majestade, respeito, e horror os há de vir a julgar algum dia. No respeito devido a Deus nos templos são mais imitáveis os pérfidos maometanos, que nas suas mesquitas são tão reverentes, e modestos, que não só guardam inviolável silêncio, mas nem ainda ousam a virar os olhos, e menos a cabeça, para as bandas. E o que é mais , que os mesmos gentios em algumas terras da Ásia, em que há templos do verdadeiro Deus, quando querem entrar neles se descalçam , e tiram a touca; e especialmente os gentios , ainda das castas mais ilustres, quando entram em algumas casas do nosso Deus é com sumo respeito, mas com inaudito exemplo de humildade costumam varrer os pavimentos das mesmas igrejas com os cabelos da cabeça, que para isso desgriham....E se tanto respeito deve haver nos templos, quanto mais no coro, em que se fala com Deus ? Grande documento, de atenção nos dão os macacos guaribas no seu coro, posto que sejam irracionaes !...<sup>239</sup>

Parágrafo significativo, pois mostra a realidade da devoção na América portuguesa, onde se fazia de tudo nas Igrejas, desde relações sexuais, negócios até, eventualmente, rezar. O fato é tão grave na cabeça do padre que servem de exemplos até os maometanos, que eram odiados pela força com que lutavam contra o cristianismo. Aqui o macaco serve como um exemplo natural - pois o social é dado por maometanos, asiáticos e armênios - e que devem ser seguidos pelos racionais portugueses brancos na colônia !

---

<sup>239</sup> Ibid., cap. 20, p. 148-149.

Mais do que isso, a analogia mostra que em todo o mundo, mesmo onde o paganismo e o irracionalismo grassam, existe um respeito ao sagrado. A natureza e o social mostram para o padre que a América portuguesa enfrentava problemas de fé enormes e os culpados não são outros que os próprios portugueses, que sequer seguem os exemplos da natureza e da Bíblia.

As analogias morais entre homens e animais mostram um aspecto muito tradicional e arraigado na obra de João Daniel e que refletem ainda a estreita relação dos homens com o universo natural, por nós perdida diante da experiência da industrialização. Na cultura popular dos lugares afastados e na literatura rural, regional, na busca do homem do campo, das personagens de Guimarães Rosa sobrevive ainda, mas já, e mais, restrita.<sup>240</sup>

A permanência desse traço, desse olhar tão íntimo entre homens e animais, que os misturas e que se tomam de exemplo um do outro era expressão de uma época distante do cientificismo que classificou os animais. A teoria cristã, que dizia ser o mundo criado por um Deus, apresentava semelhanças entre o simbólico e o real, entre a coisa e os homens, criados pelo mesmo criador, partes do mesmo todo de única interpretação. A ciência colocou o discurso poético, lendário, simbólico e misterioso para fora de seus livros: a literatura, o senso comum, os amantes de seus animais de estimação, no contato diário e na transferência de sua humanidade para os animais. Para a ciência restou a descrição detalhada, os detalhes técnicos das medições de ossos e cor de pêlo, com as pequenas variações de espécies e suas nomenclaturas. Esse

---

<sup>240</sup> Como na descrição que Riobaldo dá de seus companheiros: "...o *Tipote*, que achava os lugares d'água, feito boi geralista ou buriti em brita de semente; o *Suzarte*, outro rastreador, feito cão cachorro ensinado, boi pessoa...o *Fafafa*, sempre cheirando a suor de cavalo, se deitava no chão e o cavalo vinha cheirar a cara dele..." ROSA, G. J. *Grande Sertão: Veredas*. São Paulo: Abril cultural, 1983. p. 227. Ou em "Meu tio Iauaretê" quando um homem diz-se transformar em onça, apaixonado por Maria-Maria e com seus parentes onça, humanizando a onça e "se oncificando". Ou ainda na

conhecimento tão específico estava distante de João Daniel. Seu mundo simbólico e o contato com o bugre e o índio numa sociedade que acreditava ser derivada do natural e dela participante estavam ainda tão vivos que era possível tirar da natureza a lição para os homens, e ainda muitos mistérios.



#### 4.4. Utilitarismo dos animais

Tendo sido a característica mais importante da visão dos portugueses sobre a natureza, o utilitarismo vai ocupar em João Daniel lugar de destaque. Nem sempre, no entanto, esse utilitarismo era científico. A visão utilitária seleciona os produtos segundo o interesse imediato da economia metropolitana e despreza novos elementos ou sua busca, como perda de tempo diante do uso lógico dos produtos conhecidos e aproveitáveis pela tecnologia. Assim como Portugal fez com o Brasil. Esse utilitarismo, que suprime a busca de novos elementos que aparentemente não possuem utilidade, acaba separando as plantas e animais segundo um sistema de predação constante. Por outro lado, isso significa uma economia de palavras e de uma repetição sobre os mesmos produtos através das crônicas coloniais. Essa separação brutal cria na outra ponta um bloco homogêneo de produtos que se deseja conhecer vagamente, na ordem de “outros muitos produtos devem existir”, mas pouco ou nada fazem para buscá-los. Esse amplo espaço vazio permite especulações e histórias que cercam o produto aflorando seus pontos mágicos.

Ainda que o fantástico tenha sido minorado pela índole dos portugueses é demais dizer que estavam alheios às especulações mágicas por completo. Desde mais de meio século a historiografia brasileira sabe disso : onde o contato popular foi imbrincado e mais distante da predominância portuguesa e seus efeitos, onde a religião dos jesuítas absorveu mais a indígena e onde os negros, índios e mestiços foram deixados mais à vontade do domínio português, a cultura popular mais fortemente produziu mitos, milenarismos, seitas e histórias fantásticas.

Considerando algumas destas mágicas reais e eficientes, o próprio João Daniel tratará dos animais segundo sua utilidade. É este o caso do dente de jacaré, mandinga

universal no Rio Amazonas. O jacaré apresenta quatro grandes utilidades, duas das quais comprovadas pelos relatos arrolados pelo padre.

A primeira foi seguramente experimentada pelo padre : é a fritada de ovo de jacaré. Fritada de qualidade e que alimenta bem , já que o ovo do réptil (“anfíbio” ), chega a “dous punhos”<sup>241</sup>. A utilidade alimentar, na busca de alimentos nutritivos em terra de mandiocas pouco apetitosas.

A segunda propriedade é a do dente do jacaré usado junto ao corpo, sendo contra-veneno universal. Para tentar comprovar tal história, João Daniel levanta a história de uma figura ilibada :

Indo de jornada um Ministro português, lhe mordeu uma cobra surucucu o cavalo em um pé, que começou logo a sentir os efeitos do mortal veneno, lançando sangue por todas as vias, boca, olhos e ouvidos, e já estirado agonizava com as ânsias da morte; e agoniado também o Ministro com a perda da cavalgadura, se lembrou do dente de jacaré, que o seu paje levava consigo, e atando-lho ao pescoço, pouco a pouco foi parando o sangue, e o animal restituindo as suas forças brevemente pôde continuar jornada.<sup>242</sup>

Note-se que o simples toque do dente na pele do animal - mesmo que não na parte ferida, acaba com o efeito do veneno. Essa prática pode nos dar mais subsídios para alargar nossos conhecimentos sobre a magia colonial.<sup>243</sup>

As bolsas de mandinga têm entre outros intuitos, o de proteger quem portava a bolsa dos “seus inimigos, das onças e das cobras”.<sup>244</sup> De origem sincrética, a

---

<sup>241</sup> Ibid., cap. 14, p. 89.

<sup>242</sup> Ibid., p. 89.

<sup>243</sup> Para o uso de chifre de veado ver ROSA, Guimarães . “Meu tio, Iauaretê” in Ficção Completa. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1994. Vol II.

historiadora Laura de Mello e Sousa levanta vários caminhos na cultura medieval , na cultura afro e na indígena que indicam a junção nas Bolsas.

Segundo Padre João Daniel, a descoberta da propriedade medicinal dos dentes de jacaré foi feita por um negro que, tentando matar a um inimigo de quem se fazia passar por amigo, ministrou um poderoso veneno que não fez efeito, vindo a usar outros mais refinados que nem por isso fizeram o efeito desejado. Então, curioso, perguntou o “preto” ao seu “amigo”, se este sabia que antídoto poderia usar no caso de ser envenenado :

Ao que o outro, que não suspeitava malícia respodeo sincero, que o remédio universal era o dente de *caimán* trazido consigo, como ele o trazia no sovaco do braço. Deste caso, que logo se foi publicando, se principiou a estimar como cousa preciosa o dente de jacaré..<sup>245</sup>

Seria este “amigo”, também negro ? Vê-se pelo relato mais acima que o ministro português não só conhecia o efeito medicinal, como lhe dava crédito.

João Daniel não elucida muito, mas nos dá importante pista quando logo abaixo diz :

Dizem porém os naturaes, que nem todos os dentes do jacaré tem esta vertude : uns afirmam , que só a tem os queixaes, outros, que são os dianteiros; estes ateimam, que só os de fora, e aqueles, que os de dentro.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> SOUZA, L. M. op. cit. cap. 4, p. 224.

<sup>245</sup> DANIEL, J. op. cit. Parte Primeira, cap. 14, p. 89.

<sup>246</sup> Ibid., p. 89.

Por essas palavras, nota-se que se os efeitos medicinais ficaram conhecidos através de um negro, e sua história comprovada, por um português. Mas são os índios que detém o conhecimento - ainda que não certo e não sem opiniões divergentes - de qual dente é o apropriado ao intento.

É verdade que nem de longe esta prática atinge o sincretismo que caracteriza as Bolsas de Mandingas, que juntam em si hóstias e panos. Mas mostra que outros elementos eram usados em sua função mágica e atados ao corpo da mesma forma, fechando-o ao ataque de cobras e de inimigos.

Laura de Mello e Souza reforça mais as contribuições de negros e portugueses para as práticas mágicas, mas o caso que João Daniel relata traz claramente o quanto as culturas se encontraram concordantemente sobre essa matéria.<sup>247</sup>

Além desta função mágica, outros benefícios podem ser tirados do jacaré, como sua gordura nauseante, usada no caso dos “papaterras”, propriedade que já havia sido ressaltada por Gumilha em sua obra acerca do Orinoco. Outro, ainda não experimentado com segurança, é o do uso do dente de jacaré como fortalecedor de dentes humanos e analgésico para as dores dentárias. Aqui percebe-se a transferência de propriedades de animais para os homens. João Daniel ressalta que não viu tal experiência, mas lhe foi assegurado por alguém que experimentou tal mezinha. Era um remédio indígena que acreditavam transferir a força dos dentes do jacaré para seu portador. João Daniel apontava seguro para a sua utilidade apoiado nas próprias

---

<sup>247</sup> Laura de Mello e Souza diz : “O que nos interessa ressaltar é que, por mecanismos diversos, a expressão *bolsa de mandinga* - que remetia ao Sistema Colonial, aos africanos tornados escravos coloniais através do tráfico - passou a designar, a partir do século XVIII, uma forma específica de talismã, que reunia práticas européias, africanas e, de certa forma, também indígenas.” SOUZA, L. M. *O Diabo....* p. 213.

crenças médicas da época, ainda fortemente calcada na magia e nos processos de transferência como os aqui apresentados.<sup>248</sup>

Dentro de sua forma de classificação, João Daniel, levanta outros “anfíbios” que tinham espaço no Rio. A tartaruga é um deles. Apreciado como alimento básico na Amazônia, da tartaruga, o padre narrador e degustador, levanta sete iguarias :

“Primeira o sarapatel, segunda o sarraulho, terceira o peito assado, quarta fricassé, quinta o cozido, sexta a sopa, sétima o arroz.”<sup>249</sup>

Além da caça, os ovos das tartarugas são aproveitados para fazer a famosa - ao menos no período colonial - manteiga de ovos de tartaruga, que circulava por toda a colônia e até na Europa. João Daniel avalia em 800 a 1.000 potes o quanto cada morador tira da beira dos Rios :

“É incrível a muita manteiga, que sae todos os anos do Rio Amazonas ! Talvez, que pela sua abundância, e barateza, não cuidam na manteiga de vacca.”<sup>250</sup>

A procura pela tartaruga é tamanha que João Daniel percebe a devastação do animal nos rios. Sempre com uma dose de exagero, levantando os inimigos deste animal pacífico, relaciona os jacarés, as onças e tigres, os pássaros que atacam os ovos e os próprios índios, que têm nelas o seu “principal sustento” :

Mas na verdade os seus maiores contrários são os brancos, tanto das grandes, e pequenas, como dos ovos para as manteigas : e se vê claramente, ainda pelos cegos; porque não obstante todos os mais inimigos, que tinham antes dos europeos, ainda havia tal multidão, e abundância, que muitas vezes não

---

<sup>248</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo : Hucitec, 1997.

<sup>249</sup> DANIEL, J. Tesouro...Primeira Parte, cap. 15º, p. 94.

<sup>250</sup> Idem. p. 95.

podiam navegar as embarcações, como referem os historiadores, e ainda confessam os mesmos brancos; mas depois que às tartarugas sobreviveram mais estes inimigos, as desbarataram tanto, e fizeram nelas tal destroço, que já em muitas paragens, onde antes a multidão delas impedia o navegar, hoje não se pode colher uma.<sup>251</sup>

Outros “anfíbios” são expostos - e não vamos reproduzir aqui o que João Daniel fala de cada um, apenas termina falando :

E segundo algumas notícias , me parece, que o grande Amazonas tem todos os anfíbios, que as Histórias contam da Ásia, África e de mais mundo , menos os cavalos marinhos, de que abundam os rios de Sena, e outros da África, cuja descrição aqui não pertence.<sup>252</sup>

Assim como a mata que possui todas as árvores, o rio também contém todos os outros bichos da terra, sinal inequívoco da maravilha que representa o deserto amazônico.

Animais e aves de grande porte chamam a atenção. João Daniel estava longe da concepção de Buffon, de que a América só produz animais pequenos. Chama a atenção para os pássaros, especialmente para a Ema, “o mais gigante do mundo”.<sup>253</sup>

Depois de falar das águias, e sua majestade, dos gaviões, dos “tijijê” , João Daniel ressalta a importância social do urubu. Isso pode nos surpreender , mas devemos olhar com atenção aos argumentos de João Daniel. São três as espécies de

---

<sup>251</sup> Idem. p. 96.

<sup>252</sup> Idem. p. 98.

<sup>253</sup> DANIEL, J. op. cit. Parte Primeira, cap. 17º, pp. 109. Para as idéias de Buffon para a América e seus animais, ver GERBI, Antonello. O novo mundo. história de uma polêmica. (1750-1900). São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

urubus, e sua descrição é precisa, ainda que João Daniel tenha notícia vaga sobre os filhotes. Fato é que considera a ave de rapina :

mas útil ao público, especialmente daquele Estado; porque ordinariamente não fazem mal, senão provocados, e fazem muito bem comendo , e alimpando as carnes podres, e animais mortos nos matos, e nas campinas, nas quaes algumas vezes é tanta carniça, que a não a consumirem os urubus, dela se levantaria muitas vezes peste. Para cuja melhor inteligência se deve saber, que nas campinas do Amazonas pastam gado vaccum, e cavalgar em muita quantidade, de que muito se rebela, e afasta totalmente dos curraes, por cuja razão costumam os donos fazer-lhe montaria, em que matam touros a milhares, só para aproveitarem os couros, que põe à sola por contracto, deixando as carnes nas campinas por conta dos urubus, que de graça as alimpam sem ser necessário, que os magistrados lhes paguem o trabalho, como aos alimpadores, e varredores de rua. O mesmo beneficio fazem nas povoações; e cidades, em que andam aos bandos, sustentando-se destas imundícies, com que se regalam, e passa uma vida alegre, embora os chamem brejeiros, e aves de rapina, como bem indicam as suas grandes unhas , e bico revoltos : quando os assanham , são muito bravos, e envestem com a gente. Estes são os verdadeiros abutres de que falam as Histórias, cujo olfato é tão grande , e vivo, que nele vencem ao homem. Voam muito alto, e contra o vento para melhor persentirem o cheiro de carne morta, e acudirem logo à presa para lhe darem honrada sepultura nos seus ventres. As suas penas são óptimas para escrever , mas suas carnes tem o privilégio de se não comerem, nem ainda pelos índios.<sup>254</sup>

---

<sup>254</sup> Ibid., p. 113.

Além de ser um bom gari, e com suas penas se fazer boa “caneta”, ainda servem suas penas para outros fins : quando queimada e feita em pó, serve como “frebêfugos; e bebidas em chá , ou vinho são bons contravenenos” <sup>255</sup>.

A relação do homem com a natureza é tamanha. Sua dependência mútua é tão acentuada que o Estado deve fazer uso de animais (urubus, formigas) para minimizar problemas que assolam as regiões da Amazônia e todo o Brasil, como as sujeiras e as formigas. Sabe-se que não é a forma mais higiênica limpar terrenos com urubus, mas deve-se olhar para o passado com olhos mais abertos às relações que se faziam com seu ambiente e sua vida pessoal. Sob o ponto de vista de passado não cabe julgar bom ou ruim, mas o que representa tal idéia. Nesse caso específico, temos mais uma vez a busca incessante da utilidade dos animais em sua totalidade, o que justifica o interesse do autor e do leitor.

Mais atenção terão os grandes animais como a anta. Se para Buffon tinha apenas o tamanho de “burro”, aqui ganha outro olhar : “Na verdade é grande besta, pois tem a grandeza de um grande jumento.” Da anta é apreciada a carne - bem melhor que a de vaca -, além de seu couro ser tão duro que dele se faz fortes solas de sapato e os militares fazem coletes , “por serem impenetráveis as balas, como as mais fortes saias de malha” <sup>256</sup>.

As suas unhas são úteis para a medicina, mas o padre não esclarece para o quê. Mais interessante é a crença dos índios, que têm no animal sinal de mau-agouro, anunciando-lhes a morte certa. E não adianta o missionário tentar demover tal crença, pois se uma anta cruza o caminho dos índios, logo se deitam e esperam a morte.

---

<sup>255</sup> Ibid., p. 114.

<sup>256</sup> Ibid., Parte Primeira, Cap. 19º p. 135. Na primeira citação da grandeza da anta nota-se o “pouco decoro” de que falava Varnhagen.



A onça aparentemente não possui utilidade alguma a não ser assustar os homens, mas se apresenta no livro como a maior (ao lado da utilidade está a curiosidade, o exótico) e mais braba fera da região. Mais que isso, seu lugar na História de João Daniel está associada ao plano ideológico para repassar o mito de Anchieta, mostrando o quanto os jesuítas, desde Simão de Vasconcelos e Antonil, estavam comprometidos com o seu reforço já que em sua hagiografia o jesuíta canário fazia parar essas feras sob seu comando, fazendo domar a natureza com sua santidade, elemento que passou a todos os jesuítas da América portuguesa como uma benção. A utilidade de um animal está também no que diz simbólica e politicamente na composição da obra.

A ferocidade da onça, o animal mais temido dos sertões do Brasil não podia enfrentar a roupeta dos padres. A eleição de Anchieta como santo da Companhia no Brasil, e sua campanha pelos livros através de um século nos ilustra a relação imbricada entre a visão da natureza, dominada e submetida, e os recursos ideológicos dos jesuítas na sua permanência no campo político colonial. Mas ao contrário da natureza submissa, os racionais que infligiram tanto mau aos jesuítas, expulsando-os das terras, tratando-os de maneira infame, teriam sido “mais humanos, se logo lhes tirassem a vida.”<sup>257</sup> Uma das poucas críticas abertas aos seus carrascos.

A onça não apresenta nenhuma utilidade no universo colonial, senão mostrar-se submissa a Anchieta. Mas outros animais se mostravam úteis, como o porco-espinho que possui pedra medicinal no lombo e que já vale 600 mil réis cada pedra. A paca tem gostosa carne, bem como os veados que são muito numerosos.

---

<sup>257</sup> Ibid., p. 138.

Uma pequena observação sobre a raposa é importante , pois elas “são maiores, que as da Europa no mais em tudo semelhantes; e por serem tão conhecidas não as descrevo, posto que sejam dignas de especial menção nas Histórias pelo seu raro instinto”<sup>258</sup>

João Daniel também está associado com a tradição dos jesuítas na defesa do Novo Mundo. Como a experiência e o choque com os novos animais afetou as visões de europeus e de jesuítas, e como o debate sobre a América estabeleceu-se durante os séculos XVIII e XIX, Antonelo Gerbi deu um livro definitivo. João Daniel assemelha-se aos demais jesuítas numa visão dos animais da América que superlativa suas dimensões e fertilidade.<sup>259</sup>

É igualmente interessante a justificativa - em meio a tantos elogios - da existência de várias serpentes no Amazonas : pois se o Paraíso Terreal também teve uma serpente, porque não no “paraíso” do Amazonas ? E onde há fertilidade - como no Amazonas e no Egito, também existem muitas pragas. Não vamos arrolar as diversas pragas da Amazônia, mas fica aqui um elemento que não reduz a visão positiva da Amazônia. Para o padre, todos os lugares enfrentam problemas e tem suas pragas, minorizando o poder do biótico da floresta que avança com árvores, raízes e animais sobre os homens.

---

<sup>258</sup> Ibid.,p. 146.

<sup>259</sup> GERBI, A. op. cit. p 159-189.

#### 4.5. Os usos das plantas e a medicina

Dentro da vasta região Amazônica, as plantas ganham destaque, pois são elas que sintetizam a empreitada colonial. São elas almejadas, usadas e trocadas.

As árvores terão usos naturais (comestíveis e medicinais) e usos manufatureiros. Assim, podemos dividir nestes dois grupos várias árvores e plantas.

Os frutos comestíveis são inúmeros : o ananás, a banana , os melões, e seguem outras tantas frutas amazônicas. Todos muito gostosos para o paladar do padre (que como Anchieta foi um grande provador da comida colonial), e todos podendo alimentar a vários homens, sendo comida suficiente nas pequenas jornadas. A vasta quantidade de frutos revela a fertilidade do solo.

Ontem, como hoje, são as madeiras o grande chamariz para a exploração, tendo vasta utilização na colônia e na metrópole. As várias madeiras ganham sua utilidade segundo sua dureza, sua espessura , crescimento e cor.

As primeiras madeiras relacionadas por João Daniel são as pintadas, como a Pinima (malhado), que é utilizada para bastões da nobreza e para molduras e “obras de todo o primor” <sup>260</sup>. A cotiara, muito usada em móveis, especialmente cadeiras ; Violete, usado como lenha, mas que teria grande utilidade em grandes obras ; Surubiiba ; Pinima ; Paricá (Angico), para obras, e suas cinzas são usadas no cortume de couro animal. De sua fruta os índios fazem uma espécie de tabaco que os faz “végetos, fortes, e vigorosos”; Pau Sancto (ou Pau Diabo), pois é muito dura a sua

---

<sup>260</sup> Ibid., Terceira Parte, Tratado Terceiro, cap. 1, p. 349.

madeira que quebra as ferramentas, muito usada em construções, especialmente igrejas.<sup>261</sup>

Seguem-se várias madeiras, como os paus vermelhos (como o Pau-Brasil, o Conduru e a Arueira), os Amarelos , Roxo, Mulato, Rosa, chamado assim pela sua doce fragrância; e mais ainda , as fortes e duras madeiras , Itaíba e Maçaranduba. Aliás, o que João Daniel fala desta, vale ser reproduzido :

é porém merecedor de muita estimação pela sua muita dureza, e fortidão, com ser mais leve que muitos outros de muita menos dura; e por ela as embarcações que se (se) fazem da sua madeira são quase eternas mais que as de angelim, e itaíba. Cuido, que estas árvores são as que dão a resina , ou breu ordinário no Amazonas, que em nada se diferencia do breu da Europa, e por isso com os mesmos préstimos, e usos.

<sup>262</sup>

Assim será a sua descrição das plantas. Identificação rápida, utilidade e modo de transportar ou cultivar, colher ou aproveitar. Por vezes comparando os produtos com os da Europa. Aqui mais uma vez fica evidente a diferença entre as idéias de Padre João Daniel e as idéias dos detratores da América.

O uso da madeira em vários produtos, móveis, casas, barcos, é tão evidente e importante que quando fala do cedro, dizendo haver três espécies na Amazônia, diz :

são os paus cedrinos os mais agigantados madeiros da América, pela sua altura, e grossura : porque há toros de 40, 50, e mais palmos de roda : e são tantos principalmente no rio Madeira, que só dos que caem cada ano pelas suas margens, e bóiam rio abaixo se

---

<sup>261</sup> Ibid., p. 351.

<sup>262</sup> Ibid., Terceira Parte, Tratado Terceiro, cap. 2, p. 357.

podem fazer grandes fábricas de madeira, só com a providência de os esperar pouco antes da boca do Amazonas, e com ganchos dar-lhe direção para terra...<sup>263</sup>

O evidente exagero de sustentar uma fábrica somente com as quedas naturais durante o ano, não compromete a idéia que ainda hoje é mantida naqueles rios. A idéia de uma fábrica na foz do Rio Amazonas visaria - podemos aventar - o mercado europeu e o comércio atlântico. A fábrica de 1723, em Belém, só teve sua ação restrita à fabricação de barcos de guerra para proteção da costa. Mesmo assim, só no final do século a produção se incrementou.

João Daniel pode servir - por outro lado - como uma boa fonte para quem se interessa pelas formas e utilidades do uso da floresta nos produtos coloniais. Assim, que a madeira do jenipapo era ótima para “cronhas de espingardas; e para varas, ou varaes de carruagens é mui [ilegível], e preferida a todas as mais árvores”<sup>264</sup>

Este é mais um dos aspectos que os historiadores deixaram de lado na obra do padre, que muito bem pode enriquecer os conhecimentos a respeito da vida material colonial e amazônica, tendo sido fonte desprezada até pelos manuais sobre trabalho na América portuguesa.

Além da utilidade nas diversas manufaturas - o que não abordei para não transformar este trabalho em mera reprodução de dados -, temos as plantas usadas nas mandingas e nas mezinhas dos índios e colonos.

---

<sup>263</sup> Ibid., cap 3, p. 359.

<sup>264</sup> Ibid., cap. 4, p. 363.

Os remédios extraídos das plantas e outros orgânicos indicam abertura a mais uma obra citada por João Daniel, de livros então já publicados na Europa, como “Erário mineral - e - Boticário do Amazonas”.<sup>265</sup>

Momento importante da obra , pois abre-se mais uma lacuna sobre a produção literária do padre. Depois de citar as obras acima, diz, “E de algumas determin [o eu] também fazer um *Tratado* a parte, que julgo que não será menos aceito pelos benévolos leitores, que muitos outros, dos que andam impressos...”<sup>266</sup>. Este seria o *Tratado Medicinal Descoberto no Máximo Rio Amazonas*, de que fala outras vezes. Obra que - acredito - não passou de mera idéia, mas que mostra - por este trecho - a preocupação de João Daniel com o assunto, em mais um projeto abortados com sua morte.

Mais confusão causa uma sua colocação, logo após aquela, quando falando da Erva de Santa Maria, diz, “Ainda que no ‘Tratado das ervas medicinaes’ faço especial menção desta , e outras ervas...”<sup>267</sup>. Do que se deduz que o “Tratado” já estava escrito. Ou fazia parte da própria obra, e se perdeu com o tempo, nas trocas das pessoas que o tiveram em mãos, ou seria aquele “esboço” que foi apreendido em Almeida ? Ou poderia ser que, na hipótese mais provável , o “Tratado” jamais tenha sido escrito, nem sequer esboçado, tratando-se de um erro do padre.

Quando cansado de levantar ervas, interrompe sua narrativa e diz :

Basta de plantas; porque seria um nunca acabar, se as quisesse descrever todas, além de que de muitas

---

<sup>265</sup> Sobre a medicina do século XVIII no Brasil ver RIBEIRO, M. M. A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo : Hucitec, 1997.

<sup>266</sup> Ibid., Tratado Terceiro, cap. 6, p. 371.

<sup>267</sup> Ibid., p. 374.

outras damos notícias em outros lugares, ou por razão dos fructos, ou por causa das suas vertudes medicinaes, as quaes acharão os leitores mais difusamente no ‘Tratado das ervas’ aonde me remeto; por dar lugar ao 4º caderno desta ‘Terceira parte’ <sup>268</sup>

O enorme banco ecológico e medicinal , que era e é a Amazônia, podia, segundo o padre, ajudar todo o mundo. Remédios e produtos que, de tão abundantes, poderiam salvar vidas e enriquecer e sustentar todo o mundo. Seria demais exigir de João Daniel uma consciência sobre a finitude dos recursos. Antes o que prevalecia era a idéia de uma natureza infinita, mas que na exploração incessante e mercantilista por alguns produtos específicos como o “âmbar, açúcar, anil, bálsamos, cacaos, café, e muitos outros”, poder-se-ia perder muito dinheiro pela extinção em algum lugar específico, sempre existindo em algum lugar inexplorado. <sup>269</sup>

Sob o signo destes dois marcos ideológicos se fundamentam as palavras de João Daniel, sempre visando o melhor aproveitamento dos diversos recursos naturais. Muitas plantas e animais foram esquecidos, desconhecidos e simplesmente desprezados pela sua aparente não utilidade. Tem-se , na obra de João Daniel , um mapa do que era conhecido e aproveitado pelos homens do século XVIII. Por meio da própria organização desta importante parte de sua obra, podemos tirar algumas lições.

A presença das madeiras “malhadas”, de onde se tiravam as tintas para roupas (como o Pau-Brasil), em primeira colocação e exposição , mostra o quanto no século XVIII o mercado têxtil estava estabelecido, e o quanto a própria história da colonização portuguesa no Brasil estava associada a esse tipo de produto.

---

<sup>268</sup> Ibid., p. 376.

<sup>269</sup> Ibid., Terceira Parte, Tratado Quinto, cap. 1, p. 383.

As plantas são expostas em suas utilidades e nas suas principais características. Não existe qualquer traço de ciência e de sistematização típica da botânica que surgindo na Europa neste mesmo período. Está claro que João Daniel não estava a par destas produções científicas e nada nos leva a crer que, se tivesse conhecido, teria adotado essa sistematização fora dos padrões tradicionais. A organização da obra é pobre e a divisão por espécies não se manteria muito como está pelas normas da biologia atual. Porém, a identificação dos elementos naturais da região mostram claramente que, desde aquela época, considerava-se a riqueza vegetal a maior. Talvez, caiba aos estudiosos tirar algum proveito dessa obra no estudo da etno-farmacologia.

Os produtos, as madeiras, os frutos, os remédios, e os venenos, quase sempre acompanhados pelos contra-venenos nos dão uma idéia da importância que assumem para o homem do século XVIII e para nós. A obra de João Daniel, já disse José Honório Rodrigues, é uma enciclopédia dos produtos da região. Ao levantar determinadas árvores (como a cajazeira), busca sua similar na Europa (neste caso, a amoreira) e sempre associa seu produtos (bichos de seda que se alimentam de suas folhas).

Essa tarefa de buscar a analogia pela função econômica ficou guardada para a História. Talvez ainda os especialistas possam encontrar nesta obra esquecida alguma notícia, alguma curiosidade e informação útil para o conhecimento da região. Mas a sua principal função, quando o padre escreveu, era destruir, utilizar, devastar para enriquecer os homens e diminuir suas mazelas diante de uma natureza que jamais acabaria. O rol de plantas visava sua destruição e usufruto. Essa tônica orienta sua separação, sua classificação e sua valorização.



#### **4.6. Ecologia e limitações no conhecimento**

Se a forma de classificação de João Daniel era dada pelo interesse colonial, a ânsia de classificar sistematicamente um grande número de espécies mostra já um interesse quase ilustrado. A colocação da utilidade como primado da classificação mostra uma peculiaridade do mundo das idéias, baseada principalmente no mercantilismo colonial.

É o interesse nos produtos e sua utilidade no mundo mercantil, criado pelas descobertas, que faz das árvores “pintadas” as primeiras a serem apresentadas. Da mesma forma, os contra-venenos levantados não são meramente curiosidades, mas antes elementos necessários para se viver em uma região desconhecida e cheia de perigos.

A ciência colonial - isto é, o conhecimento da natureza colonial - guiava-se pelos preceitos necessários à dominação e exploração do território. A curiosidade é subordinada à técnica e ao valor da coisa na Europa. Dessa tradição, João Daniel não se desviará em nenhum momento. Sua escrita e sua classificação seguem os caminhos trilhados pela colonização em toda a sua peculiaridade.

No campo mais específico do jesuitismo ele também segue a tradição do elogio da América, e nos é lícito imaginar, se em liberdade, não figuraria junto aos autores levantados por A. Gerbi como os que elogiaram a América, enfrentando Buffon e De Pauw.

Mais importante ainda é o conhecimento que temos a partir de sua leitura do nível de exploração da floresta no século XVIII, do uso medicinal (real ou simbólico) de produtos amazônicos, do simbolismo indígena e português sobre animais e plantas, enfim, da própria vida material e simbólica da floresta : relação necessária e obrigatória

numa região erma e verde, síntese da criação e palco de destruições começadas bem antes do *boom* da borracha, do capitalismo do século XX e suas devastações.

A força melancólica da Amazônia; sua constância geográfica que esconde mudanças bruscas das margens dos rios, como apontava Euclides da Cunha; sua majestade e opulência; sua variedade, sempre foram fortes apelos para a imaginação do homem que por ele adentrou, bestificado por um Rio sem fim. Não por acaso W. Herzog colocou um Aguirre louco e autoritário a descer por seus caminhos : a beleza, a riqueza, a majestade da natureza, seguidas da podridão, da pobreza e da miséria humana em seu leito. Como recompensa, como fuga ou através da porta aberta ao imaginário pela solidão, nos delírios do calor, da malária e da fome, o homem vê sob a natureza dura e contínua a salvação da riqueza pela força bruta, o El-Dorado, Manoa, Parica. Depois que os séculos mostraram sonhos de maleita e cobiça, aquelas tão reais pontas douradas do imaginário europeu, quando a razão ilustrou os homens de que a riqueza era a mata ainda assim, acreditou-se que dela se tiraria toda a riqueza dos homens e do mundo. Hoje, com mais conhecimento, continua-se a achar que nela estão as curas de doenças e muitas riquezas : a salvação nacional. João Daniel não criou essa tradição de ver na Amazônia uma panacéia indomável e sempre a ser realizar. Teve quase sua “verdade” com o “Boom” da borracha, mas o pesadelo posterior foi pior e o sempre durou muito pouco. Nesse ponto, João Daniel, nós ou Aguirre, somos todos ainda depositários do estrato do imaginário que associa tudo o que é gigantesco, magnífico e indomável, ao divino, ao eterno, numa força maior que a própria força humana, portanto capaz de matar e curar.

Desde a época de João Daniel, no entanto, surgiu a consciência do rápido devastamento da mata quando seu aproveitamento não visa o futuro. Somente que essa visão racional jamais venceu a cômoda rapinagem, dando vazão aos sentimentos

dominantes de senhores sobre os corpos e a vida dos seus empregados, e de um lucro fácil e momentâneo.

## **5. ÍNDIOS AMAZÔNICOS**

Da mesma forma que a natureza, diferente a humanidade americana também causou espanto pela sua diversidade de manifestações. O debate sobre a humanidade dos índios estabeleceu-se desde a descoberta e era ainda objeto de um diálogo surdo no século XVIII. Os comentários de um militar oitocentista sobre a obra de João Daniel recriminando o padre por estender a humanidade para os índios, mostra que a idéia ainda era controversa num século científico e burguês como o dezenove. Mesmo quando sua humanidade era admitida, o direito do conquistador se impunha colocando a escravização de fato como a principal característica do trabalho na América européia.

Duas posições antagônicas deixaram marcas no tratamento do índio, como criança imbecil ou como animal. Diante da diversidade cultural encontrada no Novo Mundo, os europeus, amparados numa teologia em que Deus e os católicos se antepunham aos outros, e numa tradição aristotélica de ver este outro como bárbaro é que o europeu, padre ou leigo, militar ou civil demonizou o índio e sua cultura. Na defesa dos índios, os próprios jesuítas não escaparam dos estereótipos negativos que se lhes imprimiam. Essa visão fica clara na caracterização dos índios e pelas recomendações que João Daniel faz aos próximos missionários na Amazônia. As ambigüidades da questão colonial e dos seus agentes, ficam expostas desde a busca da origem do homem americano, até a normatização da vida nas missões.

### 5.1. Origem dos índios

A questão da origem do homem americano preocupou os padres desde o início da invasão européia. Tal preocupação se explica pela dúvida radical em que se colocava o próprio ato de fundação da vida humana, pois como a filosofia aristotélica não mais podia dar conta do todo, também as próprias Escrituras Sagradas eram postas em xeque.

As explicações variavam segundo os autores, mas todos buscavam ligar a história do homem americano com a do homem europeu, fosse através de uma ligação geográfica mais ao norte, nos pólos, fosse por meio da vinda dos filhos de Noé, Cã ou Canaã, (aquele que, amaldiçoado pelo pai veio para esse lado do mundo), o que, providencialmente, explicaria a debilidade cultural, física e política dos autóctones, enfim, sua bestialidade.<sup>270</sup> Este argumento é exposto por João Daniel - citando padre Gumilha da *História do Orinoco Ilustrado* - que assegura os efeitos da maldição pela servilidade excessiva, inclusive aos próprios escravos negros, a quem os índios também se submeteriam.

João Daniel compartilhará a opinião de que os índios tiveram origem numa tribo judaica desgarrada. Os argumentos para tal são: a circuncisão adotada por alguns índios e sua “inclinação à idolatria”<sup>271</sup>

Argumento significativo, ainda, é a existência de nações cultas - como os índios do Peru, vestígio da fama de refinada intelectualidade dos judeus. Significativo porque

---

<sup>270</sup> Um bom resumo destas teorias encontra-se em GUICCI, Guilherme. *Viajantes do Maravilhoso*. O Novo Mundo. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. cap. 5. A origem dessa explicação está na obra Arius Montanus (1571) e reproduzida de maneira mais sofisticada por Gregório Garcia em 1607. SOUZA, M. *Breve História da Amazônia*. São Paulo: Marco Zero, 1994. p. 11-12.

<sup>271</sup> DANIEL, J. op. cit. Segunda Parte. Cap. 1 p. 197.

revela ao mesmo tempo uma explicação para a cultura inca - que seria no fundo derivação embrutecida, pela natureza, da cultura hebraica e, ao mesmo tempo, revela o anti-judaísmo do padre, ao indicar a prática, no Peru do sacrifício de crianças ao ídolo Molo, chegando a dar um número - como sempre - exagerado : 30 mil infantes sacrificados. Assim, a idéia dos judeus como agentes do diabo, como os sacerdotes de Molo, se fecha, mostrando a racionalidade da conquista e da catequização. Um último argumento é a aversão à carne de porco pelos índios, para quem , ao ser ingerida, causaria a morte imediata do sujeito. Contraditoriamente, ainda consumiam javalis e porcos monteses, tendo ao contrário, muito gosto por estes últimos. Ter aversão aos domésticos parecia-lhe sinal de judaísmo.

Toda a seqüência de argumentos visa um único sentido. A prova da origem dos índios nos judeus desgarrados, descendentes de Cã, autorizava a sua dominação, a sua conversão à Palavra de Cristo. Os indícios pelos quais chega à essa conclusão são tirados de observações parciais e fragmentadas : os índios comiam javalis, mas não porcos domésticos. Da mesma forma que generaliza aqui, mais a frente aponta o hábito pontual de algumas tribos circuncizarem seus filhos como prova da queilo que está encoberto. Nos outros dois argumentos surgem idéias tradicionais da visão dos judeus. Os judeus que possuíam uma cultura avançada que mesmo isolada e depredada pela selva ainda tinha manifestações grandiosas como o Império Inca. Se a cultura hebraica poderia explicar a cultura inca, é pela sua conversão que os índios-judeus deixarão de penar pelos pecados de seu pai Cã. O argumento mais espantoso é o da adoração do ídolo Molo e seu sacrifício. A persistência do mito pagão nas mentes dos católicos, sua associação com o demoníaco como sacrifício de sangue foi uma constante no imaginário dos brancos europeus e passada pela catequese aos mestiços até os séculos XVIII e XIX.

A associação dos judeus com a morte de crianças e jovens estava ligada ainda a persistência dos mitos das bruxas e das pestes desencadeadas pelos rituais judaicos que perseguiram os padres e os carolas pelo mundo afora. Todo o medo da morte, do imprevisto, da Ira de Deus era focalizado sobre os bodes expiatórios que se encontravam próximos, ou que ameaçavam a tranquilidade de alguém na comunidade mesmo na vida cotidiana.

O judeu europeu, no entanto, era irredutível. O cripto-judaísmo e a resistência religiosa de na calada da noite manter suas tradições não poderiam ser facilmente vencidos, mas os índios que perderam a memória verdadeira de sua origem deveriam ser facilmente convertidos. Mas a teimosia dos índios, voltando eternamente, aos seus costumes, não seria também algo a aproximá-los dos judeus ? . A lógica “perfeita” , os elementos arrolados , os exemplos, parecem mostrar nessas questões deliciadas - “quem são os sujeitos a serem convertidos”, “é possível convertê-los ?” e “porque eles são assim, fazem isso ou aquilo” - , uma série de tradições e lendas que se unem na própria justificação da catequese, da colonização e no direito dos europeus cristãos sobre os pagãos. As respostas dessas questões são fundamentais para orientar o próprio missionário quanto ao que atacar (dos costumes) antes e o que deixar na cultura porque “não nocivo”.

João Daniel, como outros tantos escritores sobre o Novo Mundo, tenta aproximar o estranho de si através da busca e localização de algo conhecido e pertencente ao seu universo cultural. Substituir, “colar”, ajuntar com o que de bom ou de ruim se conhece e se pensa para explicá-lo, retê-lo na ideologia e pelas armas. Essa parte do processo do imaginário existe para justificar nossas ações, idéias e apoios feitos, pensados e dados ao longo de todas as vidas (ou nas nossas omissões). A essa

parte indissociável do imaginário , aparecendo sub-linearmente na racionalidade do discurso “improvisado”, os marxistas deram o nome de ideologia.<sup>272</sup>

Desta forma a presença dos índios é explicada pela fuga de judeus na Antigüidade e sinais mínimos (como a circuncisão e a não ingestão de carne de porco de algumas tribos) que são transformados em provas definitivas desta ligação, permitindo, auxiliando e justificando a própria colonização e catequese já que a conversão dos judeus era obrigação dos católicos ibéricos. O padre , porém, menospreza elementos levantados por ele mesmo que contradizem essa sua visão como, a ausência de cobiça e sentido de acumulação dos índios, defendida por ele a qual contraria o estereótipo do judeu, fortemente associado à cobiça, ganância e vontade de enriquecer a qualquer custo.<sup>273</sup>

A presença dos judeus pode ser vista no alto padrão cultural dos Incas, mas a corrupção da vida natural teria desviado os homens da cultura, transformando-os em índios americanos, ainda mais na Amazônia onde a presença da natureza era completa. Restaria aos padres converter os índios-judeus, como já faziam desde Cristo. A imagem da tribo judaica perdida , filha de Noé, dava segurança para a conversão e explicava também suas dificuldades. A manutenção do conhecimento tradicional, ainda que improvável, manter-se-ia além dessa época. O índio não poderia ser americano, mas derivado do Velho Mundo, o que se mantém nas explicações da vinda do homem

---

<sup>272</sup> Os textos sobre ideologia abundam. Pierre Ansart e Lefort, Marx e Gramsci.

<sup>273</sup> SHAKESPEARE, W. O Mercador de Veneza. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1990. trad. Bárbara Heliodora. Para o preconceito contra os judeus em Portugal e Brasil colonial ver NOVINSKY, A. Cristãos Novos na Bahia. São Paulo : Perspectiva, 1972 e CARNEIRO, M. L. T. Preconceito Racial. Portugal e Brasil-colônia. São Paulo : Brasiliense, 1988.



para a América, quando não são admitidas datas superiores a 35.000 anos da presença humana na América.<sup>274</sup>

---

<sup>274</sup> LEÓN-PORTILLA, M. “A mesoamérica antes de 1519” in BETHELL, L. (org.) História da América Latina. Vol. I. América Latina Colonial. São Paulo : Edusp, 1997. P. 27

## 5.2. Bárbaros

O universo jesuítico enfrentou uma ambigüidade por todo o período colonial. A questão talvez mais importante durante esse período, na América e no Brasil, foi a humanidade ou não dos índios. O debate que tem origem em Sepúlveda e Las Casas foi arrastado para a arena do dia-a-dia e lá encontrou as suas mais profundas ambigüidades. Nesse ponto João Daniel está entre duas tradições diferentes e antagônicas, mas nem por isso impossíveis de conviver na mesma pessoa e obra. Essa ambigüidade não está somente em João Daniel, mas é facilmente visível em todos os jesuítas e nos demais humanistas do período colonial. A diversidade e estranheza com o Outro não permite uma aceitação completa.

Desde o início os padres defenderam a liberdade dos índios pacificados e a Guerra Justa contra os que não queriam acordo com os padres e os portugueses. Essa posição ambivalente mostra o quanto, desde o início, os padres estavam misturados aos assuntos mundanos. Seu interesse na conversão deveria prevalecer sobre a liberdade dos índios. Por outro lado os padres não poderiam ter o afastamento dos antropólogos modernos e procurar aceitar a diversidade (as comparações entre inquisidores e jesuítas com os antropólogos não tem sentido, mas o contrário poderia até acontecer). A sua carga cultural e educacional não poderia ser dispensada pelos padres no contato com os índios que encontravam pelas matas. Durante todos os séculos de formação do cristianismo a verdade estava do lado dos justos, restando aos pagãos a barbaridade de seus atos e deuses. A historiografia tem indicado a forte tradição de associar um ponto fixo com características determinadas (língua, por exemplo) como sendo a civilização, cercada pelos bárbaros. Seja na Grécia Antiga, na Europa cristã ou na América, o Outro é sempre colocado na fronteira da animalidade,

valendo-lhe a escravidão, a destruição e o ensino forçado de uma Verdade Filosófica ou Revelada.<sup>275</sup>

A questão para os jesuítas se coloca assim : eles devem ideologicamente admitir a humanidade dos índios, sua igualdade perante Deus. No contato do dia-a-dia, o padre observava os atos dos índios, compartilhava as emoções de nascimento, morte e raiva dos silvícolas, tendo instrumental necessário para comparações entre o espírito dos homens, pois que os padres possuíam material para possuir o espanto pela sua semelhança com o narrador e sua diferença por outros atos, concepções e modos de vida. Entre a admiração e o horror, os padres conseguiam ver virtudes (como a solidariedade entre os índios de mesma tribo) e desvios (como a poligamia).

O índio fica entre esses “dois campos”, vezes como humano, vezes como animal. A ênfase varia de acordo com as lembranças dos atos dos índios. João Daniel muitas vezes os qualifica como “irracionais”. Outras, como humanos na melhor tradição de nossos grandes cronistas, tendo-os como “gente bem disposta, e proporcionada, como as mais da Europa”.<sup>276</sup>

A ordem dos argumentos contra a escravidão variam segundo a economia (como apontamos no capítulo 3), mas também sob um substrato moral e político pautado pela Contra-Reforma. Para os predores que disseram ao mundo serem os índios como feras irracionais, monstros, tornando sua escravidão fato natural, João Daniel colocava suas razões, sempre repetindo que abaixo do Equador a vergonha sumia, :

---

<sup>275</sup> RAMINELLI, R. op. cit. cap. 2.

<sup>276</sup> DANIEL, J. idem. p. 195.

Por outra parte era brutal a lascívia e monstruosa a desenvoltura, com que sem temor de Deus nem pejo dos homens usavam , ou abusavam do sexo femenino, com tanta lascidão , que parece enforcaram , ou alijaram ao mas as consciências, ao passar da linha na viagem da Europa para as terras da América. De sorte, que por ser tão público este seu vício, e tão notório o seu escândalo, com ele os convenceram os prelados zelosos, e missionários da sua fantástica opinião, que os índios não eram gente, com um indissolúvel dilema, que não podiam desatar, nem escapar, desta sorte. Vós dizeis que os índios não são gente : por outra parte abusais , como gentios, ou falsos cristãos do sexo femenino. Pois uma de duas : ou eles são gente como nós, ou são monstros, e macacos ? se monstros ? incorreis nas penas do nefando crime da bestialidade, e como réos deveis dar pública satisfação pelo Santo Oficio, sendo chamuscados , e queimados. E se isto vos cheira chamusco, deveis confessar, que são gente , e tão homens e verdadeiros racionaes como vós : e então também não vos limaes, nem livraes do grande crime de homicidas, e como taes deveis ser suspensos em um forca.<sup>277</sup>

A forte argumentação - e sem dúvida astuta - é bastante direta quanto à revolta que causava nos padres a atitude dos colonos na utilização da mão-de-obra indígena, no trabalho escravo e nas satisfações sexuais dos senhores, bem de acordo com a colonização dos portugueses na sua porção americana.<sup>278</sup>

Depois da descrição tradicional - estatura, cor e cabelo, ressalta a beleza de algumas índias, chegando a dizer, que existem “algumas fêmeas, que além das suas

---

<sup>277</sup> Ibid., p. 195-196.

<sup>278</sup> Essa mistura dos portugueses com seus escravos , sexualmente e na economia, precisando dos dois para procriar filhos e capitais , como aponta Gilberto Freire (essa plasticidade de adaptação ao território e povos estranhos) só se deu no Brasil, mas nele foi feito com eficácia singular. FREIRE, G. op. cit.

feições finíssimas, tem os olhos verdes, e outras azúeis, com uma esperteza, e viveza tão engraçada, que pode ombrear com as mais escolhidas brancas.”<sup>279</sup>

Mais que a beleza do físico indígena (já observada por Caminha e Américo Vespúcio), são os valores morais indígenas semelhantes aos dos cristãos, muitas vezes mais presentes entre os índios do que nos colonos, que mais aproximam a representação indígena do “Humano” da classificação européia.

Os índios obedecem aos velhos e velhas com devoção incrível. Daí a manutenção das tradições e dos “contos”, sendo o principal (para o padre ) o do dilúvio, do qual preservariam parca memória. O padre levanta, então, elementos da índole indígena. Agora a tradicional ausência de cobiça e o desprezo das riquezas são levantados como elementos positivos dos autóctones.

Acompanham esses elogios uma posição antagônica que mostra a dificuldade de humanização da alteridade. Para o padre os índios vivem sem vergonha, todos juntos, nus, mães, pais e filhos, como “lotes, e rebanhos de gado.”<sup>280</sup>

A visão deteriora para o estereótipo do bárbaro : os índios vivem em muitas repúblicas, diz, mas que “em pouco se diferenciam (sic) dos bichos, e feras do mato; excepto a nação inca do Império do Peru, que já vivia com economia, e governo debaixo de uma só cabeça que os regia com lei *more monarchico*...”<sup>281</sup>

---

<sup>279</sup> Ibid., p. 197. Cel. Baena fazendo notas “corretivas” ao texto de João Daniel coloca como um dos argumentos que desmentem o texto do padre, esta frase. Indicando o “absurdo” de tal colocação. A diferença entre o texto de Daniel e Baena, mostra como no século XIX a ânsia de desqualificar o índio parece maior do que no XVIII. Todos os elogios que Daniel faz aos índios são imediatamente rebatidos por Baena que procura mostrar o seu equívoco ou maldade do padre. BAENA, op. cit. p. 290.

<sup>280</sup> Ibid., p. 202.

<sup>281</sup> DANIEL, João. op. cit. Segunda Parte, cap. 2, p. 198.

A própria integração do índios à natureza, sua ausência de ambição , que está no rol positivo da índole indígena, pode aqui encontrar exagero, pois os índios são tão pouco apegados aos bens materiais que se estragam os “estimados cacaos, cravos, salsas, preciosos bálsamos, prata, ouro, diamantes, e todas as mais riquezas que abunda o Amazonas, e pelas quaes navegam os europeos tantos mares, e se expõe a tantos perigos.”<sup>282</sup>

Nesses pequenos exemplos vemos que a variação da opinião é grande. Os lados positivos e negativos da índole indígena não são distantes, muitas vezes se intercambiam e se confundem num quadro bem distante de nossa visão atual influenciada pela antropologia moderna. Porém, o século XVIII não estava atrás, necessariamente, do século XIX. Isso se demonstra claramente quando João Daniel admira a força e resistência dos índios aos trabalhos contínuos nos remos, na sua coragem para a guerra e sua paciência admirável mesmo quando está sobre pressão ou forte dor. O padre não se cansa de dizer que não existem melhores remadores nem melhores caçadores que, mesmo quando estão doentes seguem remando, e quando flechados continuam a sua jornada. Essa admiração pelo índio e sua força, pela sua beleza e resistência encontrará no século XIX seus maiores inimigos. O já citado Cel. Baena tece ácidas críticas aos padres, já que, para o militar :

Não se pode pois dizer que os Indios são os mais soffridos ao trabalho, às doenças e adversidades, de quantos se lêem nas histórias : estas e outras hyperboles excessivas não sabemos para que servem. Revocam os homens dos tempos heróicos da Grécia e Roma, os Cursios, os Decios, os Codros, os Seevolas, os Achilles e outros venerandos nomes, para lhes darem a sentença de que nada foram em paralelo dos

---

<sup>282</sup> Ibid., p. 203.

heróis rudes da selva. Maupertius, Rousseau, Montaigne e outros philosophos modernos não tido seguidores d'este seu modo de considerar os brancos Sylvícolas, e de que estes homens brutos e ferozes valem mais do que os homens civilizados e instructos : porém lá está o Conde de Maistre, que lhes dá mate, chamando-lhes imaginações ardentes do nosso século, vãos criminosos declamadores contra a ordem social...<sup>283</sup>

Complementa, dizendo que diante da doença de um, já todos os demais fogem a nado, mesmo da morte que aprenderam a identificar.

Esses comentários tão diferentes, por que se deram ? Pois atingem qualquer noção de linearidade histórica. A visão mais humana do índio está com o padre jesuíta do século XVIII, mas será ela a verdade ? Levantamos três motivos correlacionados para futuros trabalhos de pesquisa mais abrangentes : o primeiro é a política de “liberdade” dos índios e o aniquilamento dos jesuítas, que deixam livre e sem oposição (até a Cabanagem) a ideologia dos colonos escravistas. Parte fundamental dessa ideologia que justificava a escravidão, a humilhação e o aniquilamento era a colocação do índio como preguiçoso incorrigível, sem talento algum, covarde e rasteiro. Os cronistas coloniais não se cansam de dizer que são preguiçosos e a realidade das experiências nas viagens fazia aflorar uma ideologia do domínio do índio. Majoritária entre os homens brancos do Grão-Pará, entre os fazendeiros, ancorada nas autoridades dos cronistas, essa ideologia tomou-se como verdade experimental e incontestável e, aliada ao sentimento geral, formou a visão moderna do índio.

Outro motivo é a própria mudança do caráter das relações sociais, pois que os índios sempre tiveram a si próprios e aos seus parentes para defesa e proteção, e os jesuítas, como anteparo aos colonos preadores. Quando a política pombalina e a ação

---

<sup>283</sup> BAENA, op. cit. p. 206.

dos colonos desaloja esses dois “empecilhos” do caminho, os índios encontram-se sozinhos com mecanismos de luta muito simples, como a fuga. Esta pois é a ligação com o terceiro motivo, o acúmulo da tensão social , da pressão cultural e do impacto da perda de sentido da vida para os índios. Essa tensão acumulada , que adicionou três séculos de choques, fez surgir, por um lado, a revolta crua da Cabanagem e, por outro, o índio meio morto, meio vivo, sífilítico, miserável, um arremedo de branco e um não - índio , o suicida derrotado que está propenso a se entregar a Deus (ansiando, afinal, encontrar aquela paz que os jesuítas lhes prometiam sem poder dar) ou ao álcool (moeda de troca do sertão). Essas duas figuras, o revoltado e o passivo, ambas horrorizavam o militar ocidental.

A visão positiva de João Daniel a respeito da força dos índios é bem diversa da posição de Las Casas, que via nos índios seres frágeis, inapropriados ao trabalho duro de escravos. A brutalidade, elemento característico do bárbaro, era negada por Las Casas para tentar livrar os índios da escravidão.<sup>284</sup> Em João Daniel, ao contrário, o índio é colocado acima desta condição, mas, nem por isso, afeito à escravidão. Esta não deve existir pela natureza do homem americano (dócil, frágil ou bárbaro e rude), mas, antes, em questões nitidamente econômicas. O uso dos índios como força de trabalho deveria ser condicionado pelo pagamento justo de sua jornada, o jornal.

Vários outros elementos são levantados pelo padre sobre os índios, como a educação - feita às pancadas - a seus filhos, sua sexualidade desordenada, suas bebedeiras tão comuns, seus costumes “ridículos” - como o marido descansar depois de sua mulher enfrentar o parto -, sua alta fecundidade (que é elemento positivo para um reino que precisava de súditos no além-mar).

---

<sup>284</sup> GERBI, A. op. cit. cap. 3. p. 64-73.



No entanto, se colocarmos o elenco de vícios dos índios , desde o XVI até o XX, encontraremos em todos esses séculos as mesmas repetições : o vício da carne, , o das “beberronias” e o canibalismo. Outro grande vício é a vingança, motivo da guerras inter - povos. Esses vícios , todos horríveis para um padre cristão, fazem parte do rol de quase todos os cronistas.

O capítulo sétimo da Segunda Parte é que trata do canibalismo. Este que é “o mais brutal, e ferino vício, e o mais bárbaro, e abominável abuso, que tem, não todas, mas algumas nações dos índios do Amazonas”, foi talvez o mais importante traço cultural indígena (junto com a nudez) que inspirou a visão geral sobre os índios. <sup>285</sup>

Neste ponto, como ademais em todos os cronistas coloniais, o dado cultural é transformado em fome e vício. Assim são muitos os prisioneiros que eram servidos em seus “banquetes”, encaminhando-se, primeiro, os mais “gordos” para o golpe de bodurna. Estamos aqui longe do entendimento das práticas rituais que os antropólogos nos ensinaram a ver.

Surpreendente é sua afirmação de que as mulheres eram também devoradas nestes rituais. Se não todas, ao menos as “gordas”, porque as “maçatonas, e mais formosas” são abusadas sexualmente pela tribo. Aqui vemos a imaginação do padre expandir-se bastante. Não parece haver relatos de mulheres devoradas em ritual canibalístico no Brasil colonial, pois estes eram reservados aos guerreiros, posição que as mulheres - salvo as míticas amazonas - não ocupavam, ficando-lhes reservada a agricultura.

O papel das mulheres estava justamente na preparação do banquete. Elas preparam as grandes fogueiras e as panelas. O magarefe prepara seu tacape afiado e

---

<sup>285</sup> DANIEL, J. op. cit. Segunda Parte, cap. 7, p. 226.

“pesado como chumbo”, e, estando tudo pronto, já vão a escolher o mais gordo para repasto.<sup>286</sup>

O padre então reflete sobre os escolhidos para a morte. Prostram-se com “coragem e constância”, esperando a morte como que a desejando. Estarrecido escreve :

Grande matéria se me oferecia agora para ponderar o valor invencível, e generosa constância, com que os santos mártires antes escolhiam os tormentos, e penosíssimas mortes, querendo antes ser alvos, e objectos da ira, e raivosa fúria dos tiranos, do que ofender a Deos, e transgredir as suas divinas leis : mas que muito se tinham por objecto a um Deus Bem Sumo, por quem o morrer é grande glória, e princípio indefectível para mais gloriosa vida; e estavam fortalecidos com a esperança de bens eternos, em cuja comparação ficam suaves os maiores tormentos, e com cuja memória se adoçam os mais horrorosos martírios, que tem inventado a furiosa ferocidade dos perseguidores, quando uns bárbaros selvagens, sem esperanças de prêmios, nem temor do inferno, que totalmente ignoram ; mas só por brios tolos, e brutaes temores, assim esperam intrépidos a morte com inimitável ânimo, e valor de sorte, que ordinariamente antes querem acabar com esta morte macaca, a ser pasto dos seus inimigos, do que viverem feitos escravos dos outros , ou dos brancos : porque tem esta morte por grande honra, e prova do seu valor.<sup>287</sup>

Aqui a semelhança do ato do mártir e do repasto dos índios é desfeita por completo, pois que a razão é Deus. O mártir é um instrumento de Deus, daí a submissão, entrega e consciência do poder de Deus que o mártir tem, abrindo espaço ao sangue para a conversão de muitos. O mártir dá a vida para Deus para que mais

---

<sup>286</sup> Sobre a participação das mulheres nos rituais de canibalismo atribuído pelos cronistas europeus ver o excelente capítulo sobre Mulheres Canibais in RAMINELLI, R. op. cit. cap. 3.

<sup>287</sup> Ibid., p. 227-228.

peessoas sejam levadas ao Paraíso. O martírio aparece como entrega e dedicação total, numa busca de sofrimento e salvação aliados e dependentes um do outro, como na obra de Anchieta. Os mártires morrem para Deus. Mas quem se entrega passivamente ao ritual de morte dos índios, fugindo da pecha de covardes ou da escravidão está contribuindo para o pecado alheio. O discurso do canibalismo leva à bestialização dos índios : “Brutos na vida, brutos no comer, e beber, e em tudo, e por tudo brutos !” <sup>288</sup>

O canibalismo, incompreensível para os olhos ocidentais, era um traço cultural estranho, mas as guerras entre os índios não deveriam ser chamadas de estranhas numa Europa sempre tão problemática em assuntos de fronteira. O padre ponderou que desde que a humanidade foi habitando o mundo começaram as guerras e não há pessoa, república ou cidade que não litigie. E “se isto sucedo, e sucede nas repúblicas mais bem governadas com a direção das leis, com a vigilância dos magistrados, e com as providências dos ministros, com mais razão sucederá [nos] índios do Amazonas, e América vivendo a lei da natureza, sem Deus, sem Lei, e sem Rei conforme a vontade de cada um.” <sup>289</sup> A diferença está em nada mais do que nos motivos. Guerrear contra muçulmanos, ou por um continente, seria válido, brigar por mulheres não. Claro está que os motivos dos índios não podem ser levados em conta pois que não são “verdadeiros”. Mas no projeto do padre essa combatividade está muito bem localizada com sua função. Os índios não devem guerrear por bobagens, mas pelo rei português. Eles seriam sem dúvida ótimos soldados.

João Daniel também aponta as tribos resistentes e o medo da guerra de “guerrilha” empreendida pelos índios e que mantinha os portugueses apavorados no

---

<sup>288</sup> Ibid., p. 229.

<sup>289</sup> Ibid., cap. 9, p. 233.

Rio Madeira com os Mura, que por mais de cem anos, resistiram bravamente ao assédio das tropas lusas. João Daniel não titubeia e afirma que estes índios andam “zombando das tropas, que por vezes se tem expedido contra eles”<sup>290</sup> O melhor seria o uso de índios para combater índios, e isso seria feito pelas missões.

Quanto à religião, o padre assegura um indício de idolatria na adoração do Sol e da Lua em quase todas as nações do Amazonas, pois quando a lua aparece nova, logo vão para fora de suas casas gritando e saudando-a : “E se assim faziam os mansos educados, e doutrinados nos dogmas da fé de Cristo, que farão os bravos e infiéis ? Fiz esta observação nos índios da nação Arapium do Rio Topajós.”<sup>291</sup>

Como Anchieta e outros, ressalta o medo que possuem do diabo e questiona-se se a figura humana que aparece nua e com a cabeça raspada - a que os índios chamam “coropira”, não seria “os que na Europa chamam doendes”.<sup>292</sup> Esta propensão grande à idolatria - pois os índios faziam tudo para agradar ao diabo que lhes aparecia - está em oposição à “sua pouca, e pouco (sic) viva fé, senão é de toda morta”<sup>293</sup>

João Daniel diz que os índios possuem habilidades manuais muito grandes - as vezes maior que de europeus. Para o artesanato e ofícios com madeira, os índios são ótimos. Um europeu se admirou quando visitou o colégio de Belém, onde se viam dois enormes anjos feitos por um índio. Esta rara habilidade encontra uma grande resistência que é a “preguiça dos índios”, pois só fazem as coisas “quando são

---

<sup>290</sup> Ibid., p. 236.

<sup>291</sup> Ibid., cap. 10, p. 237.

<sup>292</sup> Ibid., p. 239.

<sup>293</sup> Ibid., p. 243.

mandados, ou muito rogados”.<sup>294</sup> O padre e os demais cronistas não entendiam que o sistema de vida indígena dispensava esses encargos.

Além desta habilidade positiva, outros bons costumes são praticados pelos índios, como o belo costume de chamarem-se por irmãos aos iguais e :

tios aos mais velhos : de sorte que entre eles não há senão pais, tios e irmãos ; e isto não só os da mesma povoação, mas todos , embora que seja a primeira vez , que se avistam. E desta mesma urbanidade usam as mulheres, não só entre si, mas com os homens, excepto a seus maridos, e estes a suas mulheres. Urbanidade que devia ser imitada não só de todos os homens, pois descendemos de um só pai; mas principalmente de todos, os que nos prezamos de cristãos, como na primitiva igreja se fazia, e ainda muito antes se usava em muitas outras nações, especialmente no povo de Deos, ou Israel, que antes era a mais urbana, culta e polida nação do mundo.<sup>295</sup>

A repartição igualitária da comida é bem vista, a submissão das mulheres aos maridos também. Tudo isso acompanhado dos maus e bizarros costumes , de comer terra ou a famosa melancolia que faz com que os índios digam : “eu morro” e então, “levantam uma perna, deixam-se cair em terra , e vão-se para o outro mundo” .<sup>296</sup> Aqui não podemos deixar de observar uma certa graciosidade, muito parecida com a vista em desenhos animados, ao apresentar um fato tão característico dos cronistas do Brasil colonial, particularmente Fernão Cardim, que já havia narrado fato semelhante. A descrição faz entender que os índios morriam de ataques epiléticos. Para evitar a

---

<sup>294</sup> Ibid., cap. 13, p. 251.

<sup>295</sup> Ibid., cap. 14, p. 254.

<sup>296</sup> Ibid., p. 255.

morte era aconselhado, segundo o padre, a inserção de brasa na boca do índio que o fazia desenrolar a língua.

Todos esses sucessivos elogios, esses pontos negativos, lado a lado acabam levando à incerteza. Afinal, qual é a posição dele. A resposta não está nos elogios, tampouco nas recriminações, mas na crença íntima e pessoal de cada missionário : é possível converter esses homens ? Por que eles podem ou não podem ser convertidos ?

Se fôssemos obrigados a colocar João Daniel entre os pessimistas ou otimistas na conversão dos índios e sucesso nas missões, poderíamos colocá-lo no primeiro campo. A experiência com os índios mostrava-se negativa para a catequese e a sua inconstância fazia com que, em poucos anos, perdessem a lembrança dos próprios padres.

Mais do que o conceito de bárbaro, que resiste à própria experiência e ao debate entre colonos e jesuítas, o que permanece é a incompreensão completa dos princípios básicos da cultura indígena. Mesmo os elogios esporádicos da vida autóctone não vencem a aversão geral que o contato direto com os índios proporcionava aos europeus, ainda mais padres contra-reformados e cultos. A sua aversão é mediada pelo próprio interesse na conversão catequética e pelo convívio com os índios durante anos, o que deveria trazer boas e más recordações. Esse é o choque entre a realidade e ideologia, quando a realidade não comprova a ideologia (o que sempre ocorre aliás). A ideologia jesuítica mandava ter fé na conversão, mas o peso da experiência quotidiana mostrava-se mais real, mais palpável e avassalador.

A ideologia jesuítica levava ao reconhecimento das características positivas dos índios, como tenta fazer o padre mas, no geral, a vida tribal e suas bases, o *modus operandi* da cultura não eram compreendidos. O contato , pautado por essas forças

ideológicas, não permitiu um desligamento entre a teoria e a experiência. O desprezo pelo índio e sua cultura e a ideologia de sua proteção foram associados e agrupados para formar a visão paternalista do “coitado”, do “tutelado” que se tornou quase que como um vício de linguagem, uma obrigação da ordem sobre os índios. Nesse sentido, na concepção de que o índio deve ser guiado, conduzido como com uma criança, os jesuítas e sua ideologia venceram, apesar deles.

### 5.3. Recomendações aos futuros missionários

Em toda a sua obra, João Daniel procura fazer dela um instrumento da colonização efetiva da Amazônia. A mesma coisa se verifica nas suas recomendações aos missionários do futuro no tratamento dos índios. Através dessas recomendações vemos ainda mais as contradições e a austeridade das missões. De fato, nas missões os índios não eram livres. Eram decerto mais livres nelas do que nas fazendas individuais dos colonos, mas essa liberdade estava fortemente vigiada pelos missionários. O poder que os padres detêm sobre os índios, se não é excessivo, tampouco é liberal ou igualitário.

Na Segunda Parte de sua obra, o padre apresenta algumas regras de como tratar os índios. São conselhos de quem viveu a vida religiosa do norte do Brasil por mais de dezesseis anos.

O primeiro é em relação ao tratamento mais direto com o índio. Sabe-se de casos em que os senhores tratavam os índios tão mal e tão brutalmente que morriam em virtude dos açoites. Apesar de o padre admitir que os índios devessem ser castigados por serem insolentes, pregava-o com moderação e prudência, “que é o fiel das acções humanas.”<sup>297</sup>, condenando o exagero daqueles senhores

Assim, como “todos” os que conviveram com os índios, inclusive o “Monsieur Condamine, considerava louvável o castigo de “só” 40 açoites, como costumavam os seus missionários” !<sup>298</sup>

---

<sup>297</sup> Ibid., p. 256.

<sup>298</sup> Ibid., p. 256. Não encontramos em *La Condamine* qualquer referência a esta passagem. Esse número de açoites parece ser tradicional entre os jesuítas.



E tal se faz necessário não só pela educação moderna ser eivada de agressividade, punição e auto-controle, como também pelo próprio gosto com que os índios “pedem” a punição aos seus erros. O padre chega a narrar o exemplo de um índio que não respeitava um missionário se este não lhe batesse.<sup>299</sup> Os maus tratos dos índios pelos padres era exemplo claro de seu poder sobre o indivíduo muito semelhante ao do colono. A aceitação da surra apresenta um traço ideológico: o padre precisa disso para justificar a ação senhorial com que trata o índio.

Na Segunda Parte de sua obra, no final do capítulo 11, João Daniel levanta cinco condições básicas que os missionários deveriam seguir: o primeiro conselho e condição necessária era:

o exemplo da vida virtuosa, na devoção, e na doutrina sempre contínua de manhã, e de tarde; 2º o respeito: porque, se os párrocos não são respeitados, também não são obedecidos, 3º o castigo para o temor, em que deve reluzir muito a prudência: porque se chega a rigor, exaspera aos índios, e fogem: e se é muito diminuto o desprezam...<sup>300</sup>

As quarta e quinta condições referem-se ao método mais eficiente de firmar os dogmas nos índios. A quarta é o uso de imagens sobre a vida de Cristo e sua Paixão, para melhor fixar nas mentes dos índios: “Por isso em muitas nações europeas tem já dado na invenção de representarem os mistérios já em figuras de vulto, e já em painéis, e a experiência testemunha o grande emolumento espiritual do povo. Muito mais com

---

<sup>299</sup> Sobre a educação moderna ver REVEL, J. “Os usos da civilidade” in DUBY, G. & ARIÈS, P. *História da Vida Privada*. vol III. 169-210.

<sup>300</sup> Ibid., cap. 11, p. 246.

os índios, gente rústica, se deve praticar este uso, para conhecerem vendo, o que não entenderam ouvindo”<sup>301</sup>

A quinta condição é o uso da música como melhor método de atrair os índios, tirando-os dos matos, “além de servirem também para maior exaltação e esplendor do culto divino”.<sup>302</sup>

A sexta, e última, é a grande caridade e afinho nas doenças dos índios, visitando-os de manhã e de tarde :

Em uma palavra : os missionários de índios devem ser como seus tutores e curadores, e supor que os tapuias são menores, e que necessitam de que os tractem , não só como bons pastores a fracas ovelhas, mas como amorosos pais a pequenos filhos, dando-lhe com uma mão o pão, e com outra o pao, socorrendo-os com caridade, e corrigindo-os com prudência, que é em todas as acções regra segura dos acertos.<sup>303</sup>

Todos preceitos de uma tradição jesuítica brasileira, marcada pelas figuras de Anchieta e Vieira com a medicina, o ensino e a defesa dos direitos dos índios se apresentam na obra de João Daniel. A educação para o índio , ser bestial aos olhos europeus, deveria ser diferenciada à oferecida aos meninos do norte de Equador : menos leitura mais música, mais imagens, mais teatro simples e direto, muito menos diálogo, menos razão. A “ignorância” do índio e seu desconhecimento do mundo das letras fazia da educação dos índios na colônia um amontoado de cânticos repetidos, de imagens fortes, de açoites. Um adestramento, uma improvisação atrás da outra, visando uma compreensão impossível.

---

<sup>301</sup> Ibid., cap. 11, p. 246-247.

<sup>302</sup> Ibid., p. 247.

É demais para qualquer índio compreender a tripla natureza divina ou a virgindade de Maria. Para os povos que tinham uma sexualidade mais aberta ou declarada, menos escondida, menos hipócrita e menos reprimida tal coisa deveria soar ininteligível.

O processo de convencimento não passava somente pela adoção de uma regra, mas da dedicação plena aos índios, especialmente em suas doenças, fazendo-os acreditar nos padres como faziam com os pajés. Estas normas não são novas. Pelo contrário, são a repetição do que já havia sido há muito constatado pelos jesuítas do século XVI. Aqui a obra do padre soa tradicional, com poucas reflexões próprias. Essa repetição esquemática não é por acaso. Toda a ideologia tem pontos fundamentais, sujeitos a ataques tão ferozes e contínuos, que a sua defesa, mesmo contrariando a experiência e a razão, devem ser feitas a qualquer custo, sendo o melhor meio ancorar-se numa repetição de fórmulas consagradas por grandes homens do passado.

---

<sup>303</sup> Ibid., p. 247.

#### 5.4. Tradição Cultural

A visão que o padre possui dos índios é reflexo de camadas superpostas de diferentes tradições. São a junção qualitativa de elementos muito profundos do imaginário ocidental, na classificação do bárbaro, as tradições salvacionistas universais do cristianismo que não poupa nenhum povo de sua sanha convertora, a tradição específica do jesuitismo brasileiro assentada na experiência das missões, a tradição humanista do renascimento que condena os excessos dos homens, e a perda de controle que o homem moderno abomina.

Todos os fatores agregados em suas partes não permite uma imagem única e lisa, como um espelho quebrado e colado posteriormente, está formando uma imagem fragmentada. Decerto que a visão sobre o índio não é positiva. Nunca nenhum povo que se deu a tarefa de ensinar outros possuía alguma posição positiva dos seus “alunos”. No caso do índio, o estranhamento era ainda mais acentuado pela estranheza de alguns rituais e maneiras de viver. Por isso, para ser reconhecido como gente, o processo de quebra destes costumes era já uma vitória do missionário (a roupa vestida, o canibalismo e a poligamia abandonados).

Talvez seja justamente no caso do índio que a contradição aflore de forma mais significativa, pois que estamos falando de pessoas, de gente, humana e imprevisível, de homens atordoados pela miséria imposta de um lado, e outros de tal forma entretidos com sua tarefa ocidental, de dominar e converter, que nesse jogo os medos, ódios e paixões mais aparecem.

O humano se mostra tão mais pesado, tão mais contraditório que na forma de tratar se encontra a semente da ascensão e queda dos jesuítas. Quando o seu salvacionismo não correspondia aos anseios dos índios, dos colonos, da coroa e

mesmo aos padres, então elas todas afloraram, a riqueza das missões, os casuísmos da interpretação legal, a resistência dos padres e índios através do escoamento de braços para o sertão quando das canoas do sertão, por fim, a colocação de sentidos opostos na demarcação de limites que fez de Espanha e Portugal amigos contra Ordem.

A repetição do estereótipo de bárbaro mostra o quão longe está da figura do bom selvagem, ainda que nutra elementos positivos sobre o índio. Ao contrário do que interpretava Baena no século passado, João Daniel não está ao lado de Rousseau ou Montaigne, mas do lado de Nóbrega e Anchieta. Suas palavras podem ser tomadas como “amenas” se comparadas - é verdade - com a de outros cronistas e teóricos (como Sepúlveda), mas no geral sua visão é negativa e pejorativa em relação a estes humanos. Se a teoria e a tradição colonial colocavam os índios como protegidos dos padres, não era por bondade ou humanismo, mas por interesse. A forma de administrar esta conversão era mais “humana” que a empreendida pelos colonos, mas não menos aviltante para nossos olhos de século XX, cientes do poder destrutivo da aculturação forçada .

A contradição em João Daniel tende a se aguçar com o próprio desenlace dos conflitos coloniais e a interferência de Pombal. Esta contradição aumentada é a causadora de tantos equívocos historiográficos em relação a João Daniel.

Dessa forma, a tradição da ideologia de colonização jesuítica é a preponderante na visão sobre o índio. No caso da contraposição com o Coronel Baena, fica clara uma perda de aspectos positivos que existiam quando os jesuítas procuravam traçar aspectos humanos. A perda desses aspectos positivos , no entanto, não foi completa porque o romantismo do século XIX tendeu a supervalorizar a coragem, a resistência dos índios, extraindo suas características culturais e substituindo-as por valores europeus. No caso de João Daniel, podemos aventar que a sua visão é mais realista,

ainda que marcada culturalmente, especialmente porque não existia um preconceito de raça tão marcado e porque, ao contrário, dos românticos, ele conheceu índios de verdade, vivendo seu dia-a-dia.

A visão de Baena reproduz os esquemas tradicionais dos colonos o que mostra um enraizamento mais profundo da visão na formação social: um século depois do choque final entre colonos, coroa e jesuítas, Baena elenca, talvez influenciado pela obra de Gabriel Soares de Sousa, os mesmos argumentos dos colonos.

A tradição cultural sempre vai influenciar na visão do outro, mas o contato direto, quase antropológico, com os índios e sua cultura permitem ao observador uma aproximação maior do que a do mero teórico ou do que tem fontes limitadas ao seu dispor. Por outro lado, a variação temporal implica em variação na visão do índio. Se até o século XVIII a contraposição era entre cristão e bárbaro, com Pombal passou a ser entre civilizado e bárbaro.

João Daniel está, portanto, no limite temporal de uma visão que foi abandonada. A ciência, o iluminismo deixou caminho aberto ao estudo do homem, da ciência; mas, estranhamente, apesar do experimentalismo, ao contrário de João Daniel que ainda aprendia com eles, a ciência moderna abandonou os conhecimentos dos índios. Agora, é o tubo de ensaio, o transporte e análise das características que interessam. Saber as qualidades mágicas das plantas, seus detalhes e histórias não mais faz parte da ciência. Estranhamente o século que pregou a liberdade dos índios tirou deles a única fonte de poder que ainda possuíam no mundo colonial.

O índio perdeu sua terra, sua integridade, suas mulheres, sua saúde, seu modo de vida, agora perdia o conhecimento da mata. De João Daniel ao final do século XX, quando se redescobre a fonte de conhecimento natural na narrativa tradicional e oral dos índios, eles voltam à cena. Foram precisos atos de liberdade, escravidão velada,

chacina, descaso para depois de dois séculos voltarmos a reconhecer esse lugar do índio.

Nesse abismo temporal, herdeiro dos jesuítas e de Pombal, nasceu a moderna visão sobre os índios : a sua incapacidade política, a tutela legal, a obrigação do índio de mudar seu nome para um nome ocidental ao votar. Enfim, sua “meia” existência, mais como problema do que cidadão, mostra o quanto João Daniel ou nós mesmo rompemos pouco com o nosso passado de desrespeito à pessoa humana, a quem estamos ligados por uma pesada âncora.

## **6. OS DOIS LADOS DO IMAGINÁRIO**

O século XVIII assistiu à transformação de diversas das características mais tradicionais da sociedade européia. Essa emerge, na época moderna, com um retorno e busca do cristianismo primitivo de Lutero e Ignácio de Loyola, com heranças já consolidadas do Renascimento e uma literatura ainda eivada de medievalismo.<sup>304</sup> Todas essas características aliadas ao colonialismo, de uma forma ou outra, determinaram mudanças ao longo dos séculos XVI e XVII em todos os campos, culminando num século XVIII extraordinário. Apesar de apresentar mudanças consideráveis, de ser revolucionário em todos os campos da vida, o século XVIII é em muito depositário dos séculos anteriores. A exemplo, num campo tão mítico da historiografia do século XIX, como a relação das invenções das máquinas com a Revolução Industrial, mostrou-se confuso quando os historiadores perceberam que a tecnologia necessária já se apresentava disponível um século antes.<sup>305</sup> Da mesma forma, grande parte de todos debates filosóficos do XVIII derivam de problemas colocados ao longo dos séculos XVI e XVII : Descartes, Galileu, Montaigne. Os problemas da alteridade , da ciência, da razão, da natureza e dos homens que vivem nela já estão colocados como um desafio para o pensamento.<sup>306</sup>

No campo político, algumas vezes, o século XVIII dará desfecho às questões “pendentes” de conflitos que tiveram seu auge político no século XVII, como a

---

<sup>304</sup> Sobre a influência do cristianismo primitivo ver FEBVRE, L. op. cit. e CHÂTELLIER, L. A religião dos pobres. As fontes do cristianismo moderno. Séc XVI e XIX. Lisboa : Estampa, 1993. A influência de romances medievais de cavaleiros na Espanha ROMERO, R. Mecanismos da conquista colonial. São Paulo : Perspectiva, 1989 p. 28-30.

<sup>305</sup> HOBSBAWM, E. Era das Revoluções. 1789-1848. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979, p. 46-47.

<sup>306</sup> O debate sobre a alteridade tem como grande exemplo Montaigne e seu capítulo sobre canibais em seu Ensaio. A ligação entre Descartes, Newton e Galileu com a filosofia iluminista é bastante conhecida. CASSIRER, E. A filosofia do iluminismo. Campinas : UNICAMP, 1992, p. 43.



questão das missões. A posição da coroa portuguesa em manter os jesuítas no Brasil e dar-lhes ainda mais poder, em muito graças à propaganda de Vieira, resultou na certeza de ambos os lados (colonos e jesuítas) de que o diálogo, a convivência era impossível. Numa sociedade democrática os ódios teriam se mostrado muito mais cedo, mas não num sistema hierárquico e colonial, ainda por cima com pequena circulação de idéias impressas (ainda que a constante migração de enormes contingentes populacionais permitisse uma rápida e eficaz troca de experiências entre os grupos similares e através destes a toda a sociedade). Não é a toa que foi Pombal que teve que resolver a questão, à força, como de seu feitio, tirando Portugal da sua letargia num rumo mais racional e determinado. A sua vitória sobre os jesuítas e sobre os nobres que resistiam à sua figura e o rumo de sua política monopolista foi pírrica, já que sua decadência foi rápida e sua política foi em vários traços retrocedida ou apropriada pelos setores mais conservadores.

Sob todos os aspectos, portanto, o século XVIII é tão estreitamente conectado ao passado como algum século qualquer. Somente que a mudança de orientação da visão iniciada no século XVIII, a tolerância, a igualdade, a liberdade, o culto à educação, todas essas idéias tão caras aos revolucionários franceses, são, para a maioria de nós que viu cair o Muro de Berlim via satélite, idéias caras e obrigatórias, e por isso, colocamos o século XVIII como ruptura original que nos deu a vida : em forma, em espírito e em uma constituição.

Não há como negar a ruptura, mas onde ela se deu precisamente ? Quando realmente os homens souberam estar em uma nova era ? O século XVIII e sua revolução atlântica deixou muitos marcos históricos : a revolução americana, a Revolução Francesa, e antes, a expulsão e fim dos jesuítas.

Diante de mudanças tão bruscas, violentas e significativas temos a tendência - o senso comum e a historiografia - a identificar uma Nova Era como o fim de outra. Esquemáticamente um período é caracterizado por algumas tendências e pensamentos e outra era seguinte é diferente, com outras questões. Mas todos sabem - principalmente depois das várias revoluções do século XX, que muito do que a Revolução muda, muda só na aparência ou toma outra feição, com novos objetos mas o mesmo sentido (por exemplo a devoção ao Czar e à Stálin na Rússia). Apesar da Revolução Francesa, apesar de todas as mudanças, não permaneceram resquícios muito fortes nas sociedades européias do Antigo Regime que relutava em morrer, como viu Arno Meyer ? As mudanças propostas por Pombal , que radicalmente mudaram a face portuguesa, foram logo depois, algumas delas, pelo menos, rejeitadas pelos homens de seu tempo.<sup>307</sup>

Talvez as mudanças radicais da história tenham essa característica. Seu impacto cria o novo e abre as portas de um novo tempo, a longo prazo seus atos são “definitivos”, mas durante um período médio forças sociais e culturais mais importantes e mais arraigadas se mostram duradouras. A implantação de novos princípios como o da Igualdade e Liberdade ficaram longe de sua implantação efetiva ao longo desses duzentos anos.

Os indivíduos não seguem suas vidas somente por princípios, mas por necessidades, sonhos, pré-julgamentos, falsas impressões, atitudes herdadas e fetiches. De fato, não é pequeno o papel das permanências , das atitudes herdadas no dia-a-dia. A música “Como os nossos pais”, de Belchior, exprime a consciência disso. Da mesma forma, pais que reclamam dos filhos por estes não terem mais respeito ou serem

---

<sup>307</sup> MEYER, A . A força da tradição.

“bizarros”, nos costumes da moda, podem ser encontrados na antiguidade, medievo e na década de 1960.

A ruptura existiu certamente. Analogia possível seria a de uma massa de diferentes tons de cinza que encontra uma massa de cor variada, alterando o todo, mas com traços de uma e outra misturas. Essa mistura contém o cinza, a outra cor e uma terceira, mas ela jamais voltará a ser cinza novamente. As sociedades são assim. A sociedade do *Ancien Régime* não sumiu diante das Revoluções do Século XVIII. Ela se fundiu em alguns pontos com o novo, em outros permaneceu igual e, em outros mais, sumiu. Perdemos parte grande daquele mundo, mas ele demorou muito para nos abandonar e, em alguns aspectos, em alguns momentos e lugares, ele parece tão presente !

O novo demora para se afirmar sobre o velho. Durante alguns anos ou décadas existe uma confusão, uma incerteza, em que as coisas novas e velhas andam tão juntas (nas pessoas e nas sociedades) que se não sabe se uma ou outra vai se afirmar ou sumir de nossas vistas. É essa forma intermediária, confusa, que é o período de transição, que nos aponta as conjunções possíveis de características que depois se distanciaram, ou aquilo que convive dos dois mundos numa obra ou pessoa.

A confusão no pensamento e na irregular relação de ideologia-ação (as “hipocrisias” da época) é ainda maior do que na economia e do que na política. Isso porque a relação com afinidade é muito maior nas entranhas da vida do sujeito. Naquilo que as pessoas têm de mais seguro, de mais verdadeiro, de mais autêntico, do que pode ser pensado sem ser enunciado, das bases da educação dos pais e dos avós, os valores morais e religiosos que são a base da vida do sujeito e da sociedade, tudo isso, apesar das mudanças, permanece o mesmo. E quando não permanece igual,

transforma-se para se adaptar ao novo, ficando ainda com parte de seu poder e eficácia.

Pois é justamente quando o imaginário, a razão , o encadeamento de fatos e tradições se transformam é que podemos observar melhor os elementos antagonistas de dois mundos confusos e em choque. Esse é o caso de João Daniel.

### 6.1. Monstros, seres e lugares fantásticos

Ao longo dessa dissertação João Daniel foi colocado com as várias tradições que lhe informam a obra e a visão da Amazônia : a visão positiva da natureza dos jesuítas na América dentro do debate sobre a América; o *utilitarismo português*; a visão econômica dos jesuítas “brasileiros”, a ambigüidade diante do fator humano, com a aceitação de sua humanidade e sua barbarização constante. Todas essas tradições são partes indissociáveis da mentalidade dos jesuítas no período colonial. Mas, e quanto ao aspecto mais geral do imaginário, como se deve encarar João Daniel ?

O imaginário funciona segundo analogias e metáforas : as coisas não são entendidas segundo elas próprias mas sim, “em relação a alguma outra coisa”. Os elementos comparados, os objetos que ilustram a coisa através da metáfora são parte essencial do universo mental da sociedade. As metáforas, os sonhos e os mitos revelam portanto como se organiza o pensamento.

Durante algumas décadas se contrapôs o pensamento racional ao imaginário. Para os modernos iluministas a racionalidade de seu pensamento era a extinção dos sonhos e mitos de eras passadas. Ao se contrapor mito e racionalidade, tomou-se essa última como verdade e não parte do próprio imaginário. Faziam muito como foi feito depois por Althusser e outros demagogos da ciência que acreditavam estar contrapondo ideologia e ciência só porque acreditavam nos sonhos de Marx e Lênin. De fato, uma corrente de pensamento mais original, menos esquemática e simplista, colocou justamente o contrário. O imaginário englobaria tanto os mitos, os sonhos, como a cientificidade, e as próprias ideologias. Nesses casos, como o de Cornelius Castoriadis, o imaginário continuaria ativo nos nossos dias. Em uma demonstração clara, ele estaria na crença na ciência, na verdade das matemáticas, nos pressupostos

técnicos das políticas públicas que se contrapõe, como a filosofia hegeliana ao senso comum. Portanto, teríamos um “imaginário antigo” eivado de analogias com a natureza, com o mítico, com símbolos fortes do inconsciente que são tomados como reveladores do real, e outro, o “imaginário moderno” que têm a Razão como caminho para a verdade, seu principal mito, fortemente apoiado nas matemáticas. Assim, pois, que se veja a obra de qualquer pensador antigo, mesmo aqueles que não tinham afinidade com o pensamento dogmático antigo, como Giordano Bruno, que usa das analogias com o mundo natural e outro, mais moderno, como F. Engels que tira suas analogias da biologia, da química e da física, eles são antagônicos entre si pelo que vêm como plausível nas suas analogias, ainda que os dois estejam à margem do mundo filosófico ortodoxo de seus tempos. O imaginário antigo seria de sonhos declarados e possíveis e o moderno de razão, precisão e de desconfiança da aparência que não é mais suficiente para revelar sua natureza.<sup>308</sup>

Mas essa contraposição, ela mesma, parece meio artificial pois esquemática demais. Como se deu a passagem de uma para outra, acaba por revelar que ambas se misturam antes de se distanciarem. Pode-se dizer que uma nasce, a grosso modo, da outra. Pois que Isaac Newton tira muito de sua obra da alquimia, mas a literatura só passa a crer nos mitos modernos (extraterrestres) quando os cientistas observam os planetas próximos imaginando obras “humanas” na superfície deles, como em Vênus e Marte. O imaginário, como o inconsciente, não elimina nada. Nele tudo continua a subsistir sob formas diversas ou fica como que adormecido, como os vírus sob baixa temperatura.

---

<sup>308</sup> CASTORIADIS, C. Insituição imaginária da sociedade. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1986. Sobre as analogias de Engels ver THOMPSON, E. P. A miséria da teoria. Rio de Janeiro : Zahar, 1981.

O caso se complica ainda mais com a transferência do problema para o período colonial. Os historiadores, desde Sérgio Buarque de Holanda, têm apontado para uma característica peculiar dos portugueses no trato dos mitos coloniais. Eles seriam mais secos, menos imaginativos, menos afeitos a acreditar nessas crendices. Ao contrário deles, os espanhóis foram, eles sim, responsáveis pela proliferação dos mitos, seja do Eldorado, seja das Amazonas. A própria índole dos portugueses e o contato com os outros povos (e a não confirmação de histórias imaginárias) consolidam uma posição mais racional diante do imaginário; Giucci acredita que o caráter mercantil da colonização acaba por determinar uma visão mais realista desta, quando os mitos sucumbem diante da realidade dura e crua dos processos coloniais.<sup>309</sup> Essas duas visões concordam que os portugueses cedo se livram dos sonhos. Sérgio Buarque ainda fala que os jesuítas são eles mesmos racionais, mas no Universo português são os mais inclinados a abrir passagem para os sonhos.<sup>310</sup>

A historiografia posterior não negou esses princípios, mas relativizou muito a questão. Percebeu-se que o imaginário antigo era mais abrangente que histórias míticas e que, em determinadas camadas sociais, elas continuavam a funcionar. Foi o que revelaram as pesquisas de Laura de Mello e Souza e de sua orientanda Márcia Ribeiro, uma estudando os processos da inquisição e as crenças mágicas na colônia, e outra vendo as crenças médicas com suas aproximações das práticas mágicas e dos princípios de analogia. Todos esses estudos não negaram o princípio de Sérgio Holanda, mas relativizaram a crença de portugueses racionais, cuja empreitada abre um mundo novo e um pensamento novo.<sup>311</sup>

---

<sup>309</sup> GIUCCI, G. Viajantes do maravilhoso. O Novo Mundo. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.

<sup>310</sup> HOLANDA, S. B. Visão.... Op. cit.

<sup>311</sup> SOUZA, L. M. op. cit. & RIBEIRO, M. op. cit.

A questão complica-se ainda mais se se colocar essa colonização como fruto da junção de diferentes crenças de diferentes povos. O brasileiro seria fruto do imaginário português, espanhol, negro e diferentes tribos indígenas. Esses últimos não tinham a “racionalidade” que a navegação deu ao português.

A ausência de imaginação portuguesa gerou uma praticidade no trato colonial por vezes excessiva, ligada à utilidade dos produtos. Esse utilitarismo e a falta de imaginação do português seriam aliados para o lento processo de dinamização das instituições econômicas e organização espacial das cidades, fatores que precisam tanto da imaginação ceifada dos lusos.

João Daniel é visto como um ser exótico no universo português e no século XVIII. Um cientificista como Euclides da Cunha deu-lhe sua alcunha : “imaginoso Padre João Daniel”. Muitos, como H. Baldus, justamente descrevem de sua obra porque, afinal, sua cientificidade não é suficiente. Pois que essas crenças e imaginações é que nos revelam o quão complexa é a transformação do imaginário e os sistemas de aproximação das culturas através dele.<sup>312</sup>

João Daniel fará o elenco de mitos indígenas e portugueses e depois se renderá, na última parte de sua obra, às máquinas , parte tão presente do imaginário moderno. Contendo essas duas visões distintas e que foram separadas pelos séculos, a obra de João Daniel é rica por mostrá-las nos últimos “dias” de dominância de um imaginário antigo onde conviviam ainda crenças medievais, mitos coloniais e fortes preceitos do Concílio de Trento. Apesar disso, seria um erro pensar numa forma estrutural básica e imutável desde a Idade Média. O próprio imaginário tem suas próprias mudanças e nuances, com temporalidade própria.

---

<sup>312</sup> CUNHA, E. À Marjem da História. (quarta edição). Porto : Livraria Chardon, de Lelo & Irmão, 1926.



Em alguns casos pode-se perceber a existência desse imaginário antigo e as formas que encontrou de evolução, bem como seu papel na visão de mundo de João Daniel, com associações muito ricas para o historiador.

Nos casos da natureza já foi possível perceber o posicionamento do padre a respeito de alguns mitos da colonização portuguesa e espanhola na América. Sobre os mitos coloniais João Daniel tem a posição desconfiada. Apesar de mostrar que sua existência é quimérica, não se opõe aos que acreditam neles. É assim quando fala do Eldorado, chamando-o de quimérico. Apesar disso acrescenta a localização possível em que se acreditava encontrar o Lago de Ouro e Cidade de Manoa : ficaria entre o Rio Negro e o Rio Trombetas, ou ainda no Rio Japorá, e num lugar ainda tão pouco explorado, nas cabeceiras desse último rio. Nessa área tão pouco explorada e menos povoada ainda, nesse deserto reúnem-se os prodígios do imaginário. É um lugar de dragões e feras.<sup>313</sup>

Depois de dois séculos de explorações ao longo do Rio Amazonas e afluentes, o fato de se encontrar tal lago e cidade requer uma explicação e essa é dada com o exemplo do Paraíso Terrestre, que existe, mas que Deus faz sumir quando os homens se aproximam de sua área.

Aqui apresentam-se os caminhos do imaginário : os grandes mitos geográfico-históricos (Manoa, Atlântica e o Paraíso) que tantos relatos comprovam e que a tradição afirma ser real, não podendo ser descartados simplesmente. Esse papel importante destes locais é claramente exposto por João Daniel. Foi através da busca desses lugares míticos que a Europa dominou a região. Porém, a transferência de seu lugar por um encanto divino teria o sentido claro de amenizar os problemas que causariam a descoberta desses lugares. O padre fala baseado na própria experiência

dos moradores da colônia, onde a descoberta de ouro implica numa transferência humana significativa para a região, desnivelando a demografia, a economia e a paz nas regiões garimpeiras.

O Paraíso também sofre do mesmo processo. Adesão ao mito pela existência real do Paraíso, e sua ocultação posterior por Deus, tem o objetivo de fazer os homens movimentarem-se para descobrir as novas terras. Deus escondeu por anos, antes de revelar o Novo Mundo, da mesma forma deve esconder o Paraíso.

Essa forma de abordar a questão não era nova. Desde o mapa de Samuel Fritz de 1707, o Eldorado havia sumido. Depois outros jesuítas o negaram em 1738, 1752 e 1771. Essa negação se deu mais pela própria exploração dos rios e pelo contato das várias partes da região, compondo um cenário mais real e que expulsava o mítico para fora do espaço.<sup>314</sup>

A negação parcial da existência desses espaços míticos mostram uma dupla filiação. De um lado uma forte tradição que afirmava a existência desses lugares e tendo-os como incentivadores da colonização, capazes de mover os homens rios abaixo. Por outro lado, a negação desses lugares que os jesuítas empreendem desde Fritz é radicalmente oposta e tem o objetivo de conter os avanços da sociedade branca sobre um espaço que os jesuítas delimitavam como seu. Como profundos conhecedores da região, seus descritores mais precisos até La Condamine e Alexandre Rodrigues Ferreira, os jesuítas ainda tinham bases racionais (conhecimento da região, relatos dos índios) capazes de, reunidos, negarem a existência desses lugares.

O peso das tradições mais profundas no imaginário, no entanto, dificilmente se altera rapidamente e os homens que são contrapostos a essas negações (a não-

---

<sup>313</sup> J. D. Tomo I, cap. 2º. p. 30-31.

existência do Paraíso, do Eldorado) tendem a transitar entre uma posição e outra , desmanchando o mito aos poucos, primeiro pelas partes mais anacrônicas depois para a alteração global do mito, seja pela supressão ou pela substituição da função, da forma e do objetivo (como no caso do Eldorado para a crítica utópica de Voltaire em *Cândido*)

Outro aspecto do imaginário antigo é a predominância do sistema de semelhança dos elementos que dá substrato para a alquimia e para a medicina moderna. Assim, dores de dente são curadas por dentes de jacaré. Os venenos de cobras são contidos com o mesmo dente porque, afinal, as cobras temem o jacaré, animal símbolo de longevidade e resistência. O afogado, que não tenha usado as bolas de borracha, que João Daniel já identificava como útil no flutuamento dos corpos, deve ser mantido perto do fogo porque a água teme o calor, seu elemento antagônico. Esse sistema de relação de elementos percorre toda a obra e, por isso, João Daniel adota nos assuntos de medicina, os princípios da medicina do Dr. Curvo, médico que defende estas práticas.<sup>315</sup>

A fertilidade do imaginário é infinita quando se trata dos homens. Essa diversidade de elementos imaginários encontra respaldo pelo constante contato com tribos novas que eram ainda possíveis de acontecer no século XVIII. A sua diversidade e a curiosidade de seus costumes permitem que a imaginação avance na busca de elementos no seu *background* para explicá-los.

Caso curioso é o dos índios Cambeba que acabam por desencadear um processo de associação muito fértil e revelador da profundidade do imaginário e de

---

<sup>314</sup> Para uma discussão atualizada e fértil do imaginário sobre o Eldorado e as cidades imaginárias conf. LANGER, J. Op. cit. cap. I.

<sup>315</sup> RIBEIRO, M. op. cit.

seus símbolos. Na Segunda Parte de seu livro, João Daniel relata as várias tribos que conhece na região, entre elas está a dos índios Cambeba ou Omaguás, índios dos mais avançados, do alto Amazonas, e que dominavam vasta região.

Das formas de diferenciação social que os índios tinham, estava, entre as principais, a mudança da aparência do rosto e da cabeça. Índios que padronizavam seus costumes de indumentária e decoração para se distinguir de outras tribos e dentro dessas, os diversos atores sociais e suas funções, fosse através da pintura, uso de adornos nos lábios e orelhas. Versão mais radical e permanente dessa forma de distinção das tribos era a deformação do crânio das crianças que acabava por dar um formato cônico à cabeça dos índios. Os cambebas teriam nessa forma a maneira nítida de separar os semelhantes e os diferentes de si mesmos.<sup>316</sup>

Esse costume causa muito espanto no padre, que sem o espírito antropológico do século XX, mas com bom humor diz sobre a matéria :

Na verdade, que são as cabeças dos Cambebas uns ricos feitios ! mas a maior galantaria, é que sendo ridículas figuras, eles tem para si que assim são mais lindos, e galantes, que os outros tapuias, quando pelo contrário os faz mais mal encarados, e mais feios : quanto pode a apreensão, e errônea opinião dos homens que ao bem avaliam mal, e ao mal avaliam bom ! - *vae qui dicites bonum malum, et malum bonum* ! (em nota na edição da Biblioteca Nacional existe a tradução - Aí de vós que chamais o bem mal, e o mal bem. Is. 5.20).<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> Sobre a importância dos adornos e pinturas ver “VIDAL, L. & MÜLLER, R. “Pintura e adornos corporais” in RIBEIRO, D. Suma Etnológica brasileira. Arte índia. Volume 3. p. 119-148. Petrópolis : Vozes, 1987. Ver também o texto sobre os cambebas na História dos índios do Brasil. Op. cit.

<sup>317</sup> DANIEL, J. op. cit. Segunda Parte. cap. 17. p. 263.

O exemplo dos Cambéba é importante porque sua existência justifica a existência de um mito medieval. Os índios Cambéba faziam alterações físicas nas suas crianças, criando aberrações e tipos distintos. Eles nasciam como homens comuns, mas tinham seus corpos deformados por uma norma social. Duas páginas depois o padre aponta a existência de uma tribo - não localizada ou nomeada - que têm o costume de deformar os pés das crianças, alargando-os e arredondando-os. Com os anos seus pés ficam “não só redondos, mas muito grandes, tanto, que quando querem, assentando-se, o levantam contra o sol, para lhe fazer sombra, e cansando um , levantam o outro, sem necessitarem de mais chapéu de sol.”<sup>318</sup>

Tal exemplo lembra outro semelhante em quase tudo, relatado pelas viagens de Mendeville pelas ilhas imaginárias no medievo. Encontra respaldo, ainda, nas próprias cartas jesuíticas do extremo oriente que apresentam o caso oposto nas mulheres chinesas, que justamente diminuem a área dos pés, achando grande formosura nos pés pequenos.

A não nomeação dos índios, ou sua localização na geografia dos rios permite seguir a trilha deixada pelo padre do funcionamento do imaginário e de todos os processos de aproximação do imaginário e do real.

Esses índios imaginados por João Daniel encontram-se nas histórias medievais sob povos vivendo em ilhas. Os relatos comprovariam sua existência. E, se povos reais podem deformar a cabeça ou os pés, por que outros não poderiam fazer o mesmo, aumentando-os ? Essa particularidade é ainda mais forte pela manutenção dos mesmos

---

<sup>318</sup> *ibidem.*, p. 277.

exemplos vistos nos livros medievais, ou seja, a proteção do sol. O uso do pé como chapéu, tal como se pode ver no livro de Claude Kappler sobre o assunto.<sup>319</sup>

A permanência do mito através do século XVIII não se apresenta imutável. Alterações no formato do relato acabava por dar maior aceitabilidade ao imaginário da época que já tinha assistido a tantos avanços : para Mandeville, a ilha que encontrara continha naturais que já nasciam com o pé enorme, enquanto que, para o padre, a deformidade (pela experiência com os Cambebas) é provocada desde a infância ; para Mandeville, os seres extraordinários possuíam somente uma perna e um pé, enquanto João Daniel nem sequer cogita esta possibilidade, mostrando a alteração das pernas quando o índio cansa uma; por fim, se em Mandeville a enorme planta do pé permitia uma corrida rápida, no caso de João Daniel os grandes pés permitem maior equilíbrio não permitindo quedas, o que considera outra “conveniência”.

Essas transformações unem elementos da experiência e da tradição, mas mostram como, justamente, a experiência pode remodelar os mitos através de indícios reais da existência de casos similares. Afinal, se índios deformavam a própria cabeça dos filhos, por que não dos pés, caso esse já narrado pelo imaginário ?

Por vezes os relatos do padre estendem-se pelos mitos dos índios. Num caso como o do curupira , muito recorrente em todo o Brasil, o exemplo dos Cambebas e dos índios de pés grandes acaba por explicar. Para o padre, as marcas no terreno que apontam numa direção e seguem para outra (o rastro invertido) seria sinal não de um espírito, mas a prática deformante de outra tribo indígena. Tal deformidade física não impedia que eles pulassem, dançassem e corressem como os outros índios. São em suma, como diz o padre em um parágrafo estimulante :

---

<sup>319</sup> KAPPLER, C. Monstros, Demônios e encantamentos no fim da Idade Média. São Paulo : Martins Fontes, 1993. p 172-174.

homens às avessas, e homens de pé quebrado no sentido moral, não é novo no mundo, antes muito ordinário, e usado, que a cada passo se encontrem semelhantes monstros : mas no físico suponho, que são singulares no mundo estes naturaes do Novo Mundo.

320

Aqui novamente o mito serve aos preceitos morais usando-se das analogias do mundo invertido na classificação dos justos e dos incorretos, desclassificando os imorais e os mitos indígenas.

Essa prática não é elemento isolado na obra. Outro caso claro é da existência de outro mito que narra a existência de povos ou seres quase humanos que habitavam os mares e rios. Desde que Ulisses enfrentou, amarrado ao mastro de seu navio, o canto das sereias, figuras aquáticas sob a forma humana que atraem os homens ao fundo do mar, até os índios e caboclos que acreditavam no boto que virava um homem bonito, deflorador de mulheres pelos sertões, a existência de vida humana nas águas , com seus mistérios, permanece no imaginário dos homens. Para os índios, uma tribo inteira vivia sob as águas tocando seus tambores e matando homens com seus abraços de força descomunal.

O padre narra esse mito tendo para si duas fontes uma de um missionário e outro de um índio. Sua abordagem sobre os dois relatos revela a seleção que o imaginário faz dos relatos como possíveis ou impossíveis de ter existência real.

O relato do missionário, que João Daniel, descreve, diz que o mesmo estava à beira do rio quando viu um vulto de homem sair da água e ficar parado. Quando o Ser sentiu-se observado, pulou “como um peixe” para a água e sumiu nas águas. É claramente alusão a uma tradição iniciada no Brasil colônia pelos jesuítas através de

---

<sup>320</sup> idem cap. 19 p. 277.

Fernão Cardim que dá certa a existência de tal monstro. Essa tradição segue forte por todo o período colonial como mostra o livro de Taunay.<sup>321</sup>

João Daniel então relata outro caso narrado por um índio que pescava na noite quando fisgou um desses Homens Marinhos com seu anzol. Arrastado e cortado, o jovem curumim das águas passou a gritar alto e forte sua dor, assustando o pobre índio, fazendo-o fugir pelo rio e suas margens. Mas recomposto o índio, na noite seguinte, voltou ao lugar e ouviu seu nome pronunciado pelo pai ou mãe do Menino Marinho ferido. Não esperando pela vingança de tais monstros saiu novamente em fuga.

Tendo os dois relatos à disposição, João Daniel faz suas escolhas : o relato do padre ainda que seja , para o antropólogo ou mitólogo, melhor e mais rico, é descartado pelas suas falhas lógicas : por que os Homens Marinhos sabiam a língua e o nome do índio apavorado ? Ao contrário, o relato do inaciano, ainda que vago, rápido e magro, é, e talvez por essas mesmas razões, admitido por João Daniel como um relato verídico e que prova a existência. Apesar dos erros e sonhos não se pode dizer que “não haja homens marinhos; porque a experiência bem tem provado a sua existência, e no Brasil se tem visto por vezes estes indivíduos.”<sup>322</sup>

E contrariando a influência do padre Feijóo, que volta e meia surge na sua obra, o padre João Daniel acredita que podem ser duendes em muitos casos relatados.

323

---

<sup>321</sup> ESCRAGNOLLE-TAUNAY, A . d'. Monstros e monstregos do Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

<sup>322</sup> Daniel J. op cit. Primeira Parte, cap. 11, p. 64.

<sup>323</sup> O padre Feijoo, se é o mesmo espanhol que J. Daniel cita, nega a existência de duendes em seu Teatro Universal. Madrid : Espasa-Calpe, 1941 p. 8-9.



Os relatos mostram dois extremos históricos : a tradição das sereias, que têm a função de atrair e matar homens desde o passado remoto dos gregos, e a dos mitos marinhos indígenas desde esse até o da Cobra Norato e do Boto, ambos já com traços africanos.<sup>324</sup> Outros relatos são narrados muitos deles, claramente, lembram as sereias, como o índio que quase se jogou no mar porque viu uma mulher lindíssima sob as águas.

Como sempre nas obras de extração jesuítica (e aqui o tomismo se faz muito presente) o diálogo entre as questões divergentes tem seu lugar : em seguida João Daniel revela os argumentos dos contrários à existência real dos homens marinhos, tais como a invisibilidade na terra e visibilidade na água, os tambores sob as águas que alguns relatos aumentam o conto. Termina dizendo ser tudo isso boa contradição, mas que, mesmo assim, existem os tais Homens Marinhos, de mesma estatura e formato de corpo, com mãos e pés juntos por cartilagem “como morcegos” e seus rostos muito feios.

A casa de pedra confundida com a casa dos primeiros homens, em que os índios e brancos acreditavam, é chamada de “fábrica” ou de “convento”, a qual, segundo João Daniel, teria sido feita pelos primeiros habitantes da América, aparece como elemento importante para aqueles que acreditam no Paraíso na Terra, como deveria ser venerado por ser monumento “velho, e gozar dos privilégios dos mais antigos”.<sup>325</sup>

Nos assuntos maravilhosos, apesar de todas as ressalvas que faz sobre o Paraíso na Amazônia, fica patente a filiação tradicional de João Daniel. A crença nessas superstições tão estranhas ao nosso imaginário atual, cada vez mais urbano, e a

---

<sup>324</sup> CASCUDO, C. Geografia dos mitos brasileiros. Belo Horizonte : Ed. Itatiaia : São Paulo : USP, 1983.

forma típica do Antigo Regime de dizer, “...gozar os privilégios dos mais antigos” criam um abismo cultural enorme entre ele e nós, mas não dele com o passado medieval. Talvez o mais surpreendente seja ver a mesma pessoa acreditando nessas figuras e numa exploração racional da economia da região e do uso de máquinas (como veremos a seguir). Mas sua existência mostra que isso era possível. E mostra em perspectiva, a partir de nossa posição no mundo, para onde as crenças se deslocaram. As cidades perdidas, o Paraíso, os homens marinhos todos não se perderam por completo, mudaram de *status* ao longo do tempo seguinte ao de João Daniel. Ao longo do século XIX as cidades perdidas ainda encontravam espaço entre viajantes e arqueólogos e ainda fascinam os produtores e o público de documentários de arqueologia; o Paraíso teria de abandonar a terra para viver numa dimensão espiritual e os homens marinhos (ou monstros marinhos humanizados) se tornariam elementos do maravilhoso universo infantil, dos monstros dos desenhos ou seriados fantásticos que ainda se podem ver nas televisões.<sup>326</sup>

As crenças não são aceitas, no entanto, sem ressalvas, por João Daniel, sobre a lógica dos relatos ou entre relatos. O peso da tradição aqui e ali, o modelo de escrita da ciência ainda eivada de mitos e elementos fantásticos sugerem uma aceitação de elementos fantástico, mas também uma desconfiança maior dos elementos dos relatos sob um patamar de racionalidade maior e mais científica, o que leva à conclusão de que a transformação do imaginário não se dá aos saltos, mas aos poucos, gradativa e lentamente. A rejeição do tradicional não pode, jamais, ser feita aceleradamente pois isso levaria a uma desestruturação do sujeito de sua história. Mesmo nos momentos mais tumultuados da história, e nos quais os conflitos de gerações pareceram criar

---

<sup>325</sup> J. D. Tesouro...cap. 11 p. 60

mundos diferentes, constatou-se que, afinal, os filhos eram muito parecidos com os pais.

---

<sup>326</sup> LANGER, *op. cit* ; DELUMEAU, J. *op. cit*. Os desenhos Scooby-Doo (Hanna-Barbera), He-Man, ou os seriados japoneses são bons exemplos ainda enriquecidos com o fascínio pelos dinossauros.

## 6.2. MÁQUINAS

Essa confusão de elementos tradicionais e modernos mostra-se mais presente na última parte da obra de João Daniel. Ali, o padre abre sua mente e sua pena para o estudo de máquinas que poderão ajudar a incrementar a exploração da região. O fato de apresentar máquinas para combater a lentidão de algumas tarefas, como cortar madeiras e para os moinhos, deve ser vista como uma parte importante da renovação do imaginário.

Toda a sociedade explica-se através de histórias imaginárias, isto é, busca em metáforas a explicação das coisas, do corpo, do espírito. Uma sociedade indígena sempre buscará as metáforas sociais na natureza. Lá residem os espíritos dos antepassados. Essas representações do mundo social são a base da organização social juntamente com a utilização de recursos econômicos e de capacidade biológica de reprodução. Numa sociedade capitalista as metáforas são outras, calcadas na linguagem monetária, produtiva, no tempo do relógio e no maquinismo. Os grandes pensadores do século XIX e do início do XX sempre buscavam nesses elementos suas analogias de explicação de suas matérias estudadas. Engels quis explicar a sociedade através de paralelogramos de forças, e Freud explicou o sado-masiquismo através de uma analogia econômica.<sup>327</sup>

O maquinismo, que têm no relógio o seu grande modelo, alterou não só as explicações do mundo, mas ele mesmo quando transformou as relações de trabalho e nossa concepção de tempo. O próprio progresso do maquinismo não foi como um

---

<sup>327</sup> THOMPSON, E. P. op. cit. & THOMPSON, E.P. "Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial" in THOMPSON, E. P. Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo : Companhia das Letras, 1998. O texto de S. FREUD está em Obras Completas. En 3 tomos. Madrid : Biblioteca Nueva, 1996.

surto. Começou progressivamente desde o relógio das Igrejas e depois as máquinas do século XVII, parentes muito próximas das máquinas do XVIII. Quando surgiram na Inglaterra, muito do mundo tradicional estava prestes a ser abalado. No entanto, as máquinas sozinhas não foram responsáveis pela Revolução. A economia como um todo , as relações sociais e de trabalho foram sem dúvida mais importantes, mas a emergência do pensamento racional, da dominação da verdade pelas matemáticas e pela física e o maquinismo decorrente desses dois elementos alteraram muito a forma de pensar das pessoas, e são responsáveis por mudanças drásticas na aceitação do que é ou não verdadeiro para os homens desde então. A partir desse momento as máquinas não são vistas como animais artificiais, como no renascimento. Ao contrário são como uma extensão da mão produtora do homem.<sup>328</sup>

Os jesuítas não estavam alheios a esse processo de maquinização do mundo produtivo. Na literatura contemporânea, o padre Caspar do romance “A Ilha do dia anterior”, de Umberto Eco é bom exemplo desse maquinismo primitivo que ainda une elemento mágicos e científicos. A literatura histórica de Antonil ou José Rodrigues , especialmente este último, contemporâneo de João Daniel, mostram um interesse grande nas máquinas usadas na colônia e sua eficácia na produtividade. João Daniel não é um caso isolado.<sup>329</sup>

João Daniel teria sido , segundo Serafim Leite, um bom estudante de Física em S. Luís do Maranhão. No início do Tesouro estão espaços em branco a serem preenchidos posteriormente com os números exatos da latitudes e localizações de rios e locais da Amazônia.

---

<sup>328</sup> HOBBSAWM, E. op. cit. p. 46-47.

<sup>329</sup> ECO, U. A ilha do dia anterior. Rio de Janeiro : Record, 1995.

Seu interesse pela ciência era mais profundo ainda quando demonstra seu apego às plantas que cultivava ele próprio em sua missão, e que por motivo de vingança de um índio viu destruída :

Lembram-me, que observei uma vez em uma herdade : Apareceu um dia cortada uma árvore de muitas estimação porque era a única da sua espécie, que havia naquela paragem : inqueri de alguns menores, e inocentes, quem tinha cortado aquela árvore ? e me responderam que fora fulano por estar apaixonado contra mim pelo ter repreendido por um delito.<sup>330</sup>

O caso mostra bem que o interesse do padre no cultivo das plantas era antigo e seu método econômico depende muito desta curiosidade e interesse apaixonado, perceptível até para os índios.

A aproximação da ciência mostra aliás que os jesuítas não eram obtusos, e as citações de La Condamine asseguram este interesse também pela literatura científica, que, no entanto, deveria ser escassa na colônia e muito mais na prisão pombalina onde viveu encerrado.

De fato, um dos maiores estudiosos da ilustração portuguesa chega a dizer, que durante os primeiros anos de governo de Pombal :

“Os jesuítas empreenderam um movimento de renovação de seus compêndios de estudo, primeiro nas ciências físicas, depois na lógica...”. Mas o fizeram como reação aos oratorianos, reforça em seguida, e , mais justamente, foi uma reação a todo o movimento rumo à ciência que as sociedades letradas faziam nesta metade de século.

331

---

<sup>330</sup> DANIEL, J. Quinta Parte, cap. 17, p. 149.

<sup>331</sup> FALCON, J. op. cit. p. 339.

É nas máquinas que inventou que João Daniel mostra sua maior aproximação de uma ciência experimental, ainda que pela prisão e morte não tenha podido jamais experimentá-las de fato, mesmo que fosse seu desejo expresso.

O processo de criação das máquinas é lembrado pelo próprio padre logo no primeiro invento que dá notícia :

Já a mim em outro tempo me tinha ocorrido a possibilidade deste invento, notando as rodas de um relógio; e posto que pondo-o em questão, achei contrários os mais pareceres, reduzindo a minha especulação a praxe de um rústico experimento, e mostrando-o a meu mestre, que na Filosofia, e Teologia tinha exercido este cargo com esplendor da Companhia, honra das cadeiras, e aplausos dos ouvintes, respondo a sua vista, que não havia dúvida, que era possível, e factível...<sup>332</sup>

Justamente o relógio, símbolo da modernidade, da precisão científica do tempo e da disciplina do homem, retratado nas artes como o símbolo da modernidade e alvo de rebeliões incessantes dos operários, é o veículo para o *insight* de um padre no Maranhão.<sup>333</sup>

A função da máquina é, aliás, abreviar os tempos gastos nas viagens , geralmente, interrompidas pela ausência de ventos ou quando estes são contrários.

Um dos inventos visa o represamento das marés para moto contínuo, portanto, “extrínseco”. Neste caso, o objetivo do padre é criar tanques que se encham com água e possam movimentar no espaço entre as marés - que voltarão a encher os tanques - uma roda dentada de um engenho ou fábrica qualquer. Este invento seria de grande utilidade numa região como o “Amazonas”, por ser um método que não precisa de

---

<sup>332</sup> DANIEL, J. op. cit. Sexta Parte cap. 1 p. 387.

<sup>333</sup> A importância do relógio na disciplinarização do trabalho e como objeto das revoltas ver THOMPSON, E. P. “Time, work-discipline and industrial capitalism” in Customs in Common. Studies in traditional popular culture. New York : New Press, 1993.

declives, ou seja, onde não se aproveita a corrente dos rios, já que há regiões no Amazonas onde o rio é lento e vagaroso, sem grandes quedas, e ainda mais necessário onde já se tinha população na região, isto é perto dos portos da foz do Amazonas.

Feitos os tanques, o padre propõe três usos para este seu invento :

A 1<sup>a</sup> fábrica, ou ingenho..para moendas de grão, ou seja trigo, ou de qualquer casta de grão. 2<sup>a</sup> ingenho para moer cana para açúcar, ou ágoas ardentes. 3<sup>a</sup> fábrica, ou ingenho de madeira, com declaração, que cada uma destas fábricas postas na praxe, pode bem a vontade bastar a prover qualquer maior povoação; e com circunstância, que cada uma destas fábricas, ou ingenhos pode ter anexos outros muitos, como adiante diremos, e também todos estes 3 se podem unir em uma só fábrica.<sup>334</sup>

Pelos cálculos do padre, seguindo suas instruções precisamente no fabrico deste ingenho, poder-se-ia moer por ano :

(salvo erro) 1126400 alqueires, cujo cômputo parece ser suficiente a qualquer grande cidade....E daqui se podem enganar, os que quiserem levantar uma tal fábrica, que por maior que seja o seu cabedal nos gastos dela, e dos seus tanques, pode logo no primeiro ano, não só cobrir os gastos, mas ficar rico com *grande avanços*. Pois se também tomassem à sua conta o beneficiar toda essa farinha em pão, e biscoito, que grande cabedal não fariam, ainda que só por cada alqueire levassem 100 réis por seu ganho ?<sup>335</sup>

Seguem-se ainda os engenhos para açúcar, muito útil ainda no Brasil colonial e o de madeira. O uso de moto contínuo baseado nas marés é bem melhor - segundo o padre - que os baseados na força eólica, que ficam ao prazer dos ventos e que

---

<sup>334</sup> idem. cap. 6. p. 409.

<sup>335</sup> idem p. 411.



apresentavam o inconveniente de quebrarem facilmente, como aconteceu com um engenho no Maranhão, trazendo só prejuízo aos donos. Além disso esse invento seria útil ainda no corte da madeira em toda a sua extensão, muito útil ao fabrico de navios.

Novamente o padre se aventura pelos números que vê surgirem na sua frente :

Porque dando a cada serra, ou ordem de serras um pao por cada hora, dá 24 paos em 24 horas, que multiplicados nas 4 serras fazem 96; e estes multiplicados por só 300 dias do ano, ficando os mais para quebras fazem 28 (1) paos, dando a cada um 20 táboas, fazem o cômputo de 576000.<sup>336</sup>

Talvez mais curioso possa parecer ao leitor a invenção de um engenho de serrar madeira, manual e portátil , muito útil para entrar nas matas e cortar as maiores árvores, justamente aquelas que precisam de “apenas” quarenta homens para abraçar e que seriam úteis para navios e demais artefactos. O sistema proposto pelo padre seria como das serras alternadas. Neste caso, as lâminas poderiam ser transportadas para as regiões mais densas e já permitir a redução da madeira cortada a tábuas, facilitando o transporte.

Suas máquinas têm mais o objetivo de empreender uma efetiva e lucrativa, predadora e civilizatória colonização da região que poderia acabar com a pobreza colonial.

Todos os inventos têm por objetivo facilitar o dia-a-dia da produção colonial , tornando-a efetivamente lucrativa para a coroa e para os colonos. Este caráter capitalista da empresa proposta por João Daniel pode ser visto no elogio do

---

<sup>336</sup> *idem.* cap. 8. p. 420-421.

desenvolvimento dos capitais privados , trabalho familiar para exportação, com as máquinas facilitando e abreviando a vida no trabalho e aumentando os lucros.

Esse capitalismo colonial negava, no entanto, o *laissez-faire, laissez-passez*, porque as missões, as regras coloniais e ainda mais a presença necessária do Estado seriam a base dessa produção predatória como já exposto no capítulo 3.

As máquinas internamente compõem-se de profundo conhecimento dos conceitos da física das máquinas (muito baseada na experiência dos artesãos e mecânicos) e de sua adaptabilidade aos reclames e particularidades da natureza amazônica. A utilização das máquinas tinha um destino mais específico : a dominação colonial.

Esta questão expõe as razões últimas do padre : não é a teoria, nem a ciência, nem sequer a missão, mas a exploração colonial. Este pano de fundo está por trás de João Daniel e de todos os cronistas coloniais : é o pragmatismo português.

Esse pragmatismo atravessou séculos e fez de Portugal não só um país pouco dado à imaginação, como queria Sérgio B. de Holanda, como fez dessa nação um bastião de conservadorismo. A modernidade jamais deveria alterar o *status quo* do sistema social e político. As máquinas de João Daniel, seu projeto econômico não alteravam sequer as razões primeiras da colonização. Nenhum espanto deve causar isso nos brasileiros para os quais as modernizações produtivas jamais são acompanhadas por modernizações das estruturas sociais.

João Daniel torna-se uma incógnita, com suas máquinas, para os historiadores que viram a ciência e a religião como antitéticas, parecendo jamais ser possível conciliar uma ciência com o princípio jesuítico, “para maior glória de Deus.”<sup>337</sup>

---

<sup>337</sup> *idem*. Sexta Parte . Antilóquio, p. 386.

Como fica a obra do padre na tradicional divisão de ciência e jesuitismo formulada por Falcon ? :

Talvez, até, nem tenha sido o isolamento dos jesuítas lusos em relação ao pensamento do resto da Europa o fator determinante : 1.<sup>o</sup> )porque essa distância, se a tomarmos como um fato, pode ser questionada; 2.<sup>o</sup>) porque estava em jogo não tanto a escolástica em si, mas o sistema educacional como um todo. Afirmamos que o argumento relativo à distância intelectual é menos importante, não só porque se pode demonstrar, em certa medida, que isso não é verdadeiro, mas, principalmente, porque o problema não era bem esse. *O conflito era entre ciência e religião, entre duas visões completamente distintas do mundo, não se resolvendo apenas pela assimilação do novo ao velho, na medida em que cada um deles partia de premissas irredutíveis uma à outra.*<sup>338</sup>

Pode-se realmente acreditar em campos irredutíveis ? Não se pode pensar, antes, que estes campos tornaram-se irredutíveis desde então e para nós, mas que para a maioria dos homens comuns daquela época essa divisão não existia ? E que, para alguns letrados, esta linha ainda mal havia se separado, permanecendo turva ainda ?

Sim, porque, ao opor ciência e religião, o que coloca-se em campos opostos - ao meu ver - é materialismo e fé, e sabe-se muito bem que Pombal era anti-jesuíta e anti-materialista.

Um padre jesuíta, numa região periférica, afastado dos debates e dos livros consegue compor harmonicamente, ao menos para ele, elementos tão “distintos” sem prejuízo de suas faculdades mentais ou sem cair em oposição aos dogmas da Igreja. Elabora uma idéia reformada que não é o jesuitismo nem uma formulação distante dos preceitos da religião.

---

<sup>338</sup> FALCON. op. cit. p. 342. grifo meu.

Para muitos dos contemporâneos essa “terceira via” poderia não passar de confusão de elementos diferentes, mas sua existência na cadeia social prova que os momentos de mudança são mais ricos em variação do que supõem uma historiografia binária. Talvez a confusão seja a marca principal da maioria dos homens que vivem os momentos de mudança e residem aí sua riqueza, suas contradições e sua beleza. Um homem pode acreditar nos mitos medievais tanto quanto nas suas máquinas e na economia racional, como outro pode fazer uma revolução no Estado português sem abandonar velhos esquemas tradicionais do pensamento (como o anti - materialismo).

Não se deve com isto querer livrar os jesuítas de seus obscurantismos e de suas ambições desmedidas na América. Pelo contrário, o mito da conspiração dos jesuítas e de sua homogeneidade teve elementos calcados na própria realidade de um grupo que aparecia ao exterior como homogêneo e fechado, rigidamente guiado por um líder que de todos os cantos do mundo recebia cartas. Ao mostrar que também os jesuítas - como os governos, os partidos e as classes - têm em seu seio divergências, pontos de escape da ortodoxia, e membros abertos às experiências externas, quebra-se a espinha dorsal de sua ordem conservadora e burocrática, e mostra-se que a “lavagem cerebral” não conseguia matar a curiosidade, seja pela impossibilidade de fazer esta lavagem completa, seja por não se querer fazê-la.<sup>339</sup>

O *Tesouro* é a prova de que tanto os jesuítas, como os homens do século XVIII como um todo, são mais complexos que esperamos em nossa fantasia teórica de pós-iluminista.

---

<sup>339</sup> Sobre o mito do complô jesuítico ver GIRARDET, R. Mitos e mitologias políticas. São Paulo : Companhia das Letras, 1987. Trabalhos recentes tem mostrado diferenças de opiniões na Ordem. ver RAMINELLI, R. op. cit.

Os manuscritos nas mãos de Cenáculo Vilas-Boas mostram, principalmente, que sua obra provocava interesse nos padres reformados, e sua publicação por Azeredo Coutinho assegura sua colocação ao lado de obras “científicas” de sua época.

É bem verdade que a aproximação com a ciência não era completa, nem tampouco comprometida com teóricos e filósofos. A falta de informações dadas pelo padre a este respeito não nos permite indicar precisamente seu caminho. Mas esse pesamento reformado de João Daniel é que levou Leandro Tocantins a colocá-lo fora da órbita jesuítica :

“Tudo indica : houve justaposição de métodos no jesuíta beirão : a filosofia franciscana com a filosofia baconiana. Pode ser instintivamente. Mas houve.” <sup>340</sup>

Talvez pois que os jesuítas não estivessem lendo Bacon, precisamente. Mas um sentimento geral de aprovação do experimentalismo por parte de muitos padres na colônia que guiavam seus passos pelo continente segundo a suas experiências da Ordem na colonização. Essa empiria não foi acompanhada de uma teoria nova que a revestisse.

A descoberta da América criou um novo mundo de possibilidades na qual os europeus estavam na condição de explorador e conquistador. No campo intelectual não era de interesse da Coroa em primeiro lugar o desenvolvimento de estudos de qualidade na colônia. Os jesuítas foram contidos através da negação da criação das universidades e com vários livros proibidos.

A existência de necessidades diárias na lida das fazendas, missões e colégios criava um clima propício indicava respostas rápidas. Tudo isto porque o padre queria experimentar seus inventos e recomendava isto ao destinatário do manuscrito. De fato,

---

<sup>340</sup> Tocantins, L. “A Bíblia Ecológica do Padre João Daniel” in DANIEL, J. op. cit. tomo I. p. 20.

pode ter existido presença de Bacon, como até de Newton, mas não podemos afirmar - a menos que se descubra outras fontes - de maneira tão categórica.

Mas, ainda que um pouco exagerada, em alguns aspectos sua observação de que a obra do padre antecipa-se ou junta-se “ao afã modernizador do Marquês, escrevendo obra em que a filosofia do Iluminismo se deixa transparecer ao leitor de hoje do Tesouro com perspectiva de espaço e tempo, dentro da ordem e forma que a realidade tome para quem o examine.”, não é de todo sem sentido.<sup>341</sup>

Porém, é certo que João Daniel tinha idéias modernas, mas não por instinto, como afirma Tocantins, mas porque a tradição dos estudos jesuíticos na colônia teve, no século XVIII sua consolidação, no momento que a experiência dos engenhos, dos produtos e do trato dos índios atingiu seu pico. Talvez esse auge de conhecimento, experiência e expansão quase imperial, fossem de fato um risco para o Império Português, pois criava um poder flutuante e incerto, mobilizado entre portugueses e espanhóis, e em áreas estratégicas.

Diante de tradições tão curtas e de ações muitas vezes interrompidas do staff administrativo colonial e do próprio poder da Coroa, muitas vezes relativizado entre os paulistas, paraenses, *gauchos* e durante o Nordeste Holandês, os jesuítas preservavam pelas letras e aulas uma memória de sua participação na colonização que nenhuma outra instituição fez. Seu acúmulo de conhecimento geral (no tempo e no espaço) do Brasil foi considerável.

Se essa tradição foi absorvida por João Daniel também a própria experiência amazônica, uma área ainda prenhe de cultura material, aberta ao experimento e ao

---

<sup>341</sup> idem p. 17.

novo, influenciou o padre. Esses fatores empíricos e tradicionais, tipicamente jesuíticos, foram os responsáveis pelo arcabouço da obra de João Daniel.

O mundo contemporâneo substitui os velhos mitos e crenças pela precisão matemática, pela engenharia “fabulosa” das máquinas (apresentada como magia). De certo que os moinhos coloniais, fazendas e a contabilidade administrativa jesuíticas são características de um grande conglomerado econômico e político. Os jesuítas tinham uma empresa na mão mas não podiam gerenciá-la de forma capitalista.

O interesse no incremento e no melhor aproveitamento do tempo nas missões levou a uma racionalização melhor do espaço da aldeia, maior até que nas vilas e fazendas dos brancos e mais extensa que a maioria das outras Ordens religiosas. Esse interesse complementado pelo ensino levou a um aumento de importância das máquinas e seu entendimento nas obras dos jesuítas do século XVIII. Esse é o interesse de João Daniel e Rodrigues Melo.

A sua presença no imaginário mostra mais que um desvio a consolidação de uma nova estratégia e abordagem da colonização. Era uma opção possível diante do isolamento das partes (colonos e jesuítas). O fim de qualquer possibilidade de acerto levou os jesuítas a um isolamento cada vez maior e sua dedicação aos problemas imediatos de suas missões. Diante do fracasso da própria catequese foi a administração direta das fazendas que sobrou aos jesuítas. As máquinas dos jesuítas setecentistas revelam a própria inclinação dos jesuítas. Essa não era melhor ou pior. Era outra estratégia.

## **7. CONCLUSÕES**

Por seis capítulos procurei mostrar as diversas heranças e tradições que se juntam na obra de João Daniel. Ressaltei desde o início que foi a tradição jesuítica brasileira colonial a mais importante dentro de seu pensamento e na estrutura de sua obra, tanto no que concerne à forma como à linha de pensamento. Apesar dessa tradição específica outras concorrem para a formação da obra : herança medieval de mitos e formas de pensar, interesse sobre os assuntos da matemática aplicada (Física) para o melhor aproveitamento da colônia como fonte de riqueza. Mostrei que seu interesse pelas máquinas não era fato isolado mas uma característica dos jesuítas do século XVIII , todos mui ligados à uma tradição iniciada por Antonil.

A consolidação do maquinismo entre os jesuítas é fruto da mudança de estratégia da ordem, centrando mais sua atenção, primeiro nas missões, e depois, particularmente, na economia das missões. Talvez a necessidade de racionalização da fazenda derivasse ainda de problemas demográficos. Os padres observavam mais de perto a perda de populações inteiras e sua dispersão. As indas e vindas dos índios e seus constantes desafios à autoridade dos padres apresentaram o problema de alimentar uma missão inteira com poucos braços. Esse traço moderno, característico do problema colonial não distinguiu os jesuítas “brasileiros” dos seus colegas ou da própria elite portuguesa e espanhola. Seu iluminismo esteve longe dos avanços do ateísmo e agnosticismo. Nesse ponto a independência ou peculiaridade dos padres estavam longe de serem diferentes.

Esses fatores nos levam a uma dupla conclusão sobre João Daniel e os jesuítas e uma dupla conclusão historiográfica : sobre João Daniel e os jesuítas meu trabalho aponta a partir da obra de João Daniel que apesar de estarem ligados à essa sua própria



tradição na colônia, os jesuítas não estão “parados”. Ao contrário, estão buscando o aperfeiçoamento do setor produtivo, fato que já durava desde Antonil por meio de uma reflexão racional (ao menos o racional da época) do setor produtivo e das relações humanas na colônia. Segundo que João Daniel e os jesuítas “brasileiros” tiram suas conclusões mais de sua própria realidade e experiência do que de alguma teoria européia, filosófica e religiosa fechada. Deixo mais claro: é evidente que o tomismo, as formas de organizar o mundo, os exemplos de homens santos são todos tirados dos cânones europeus de pensamento, e, mais especificamente, ibéricos, porém, declinar desses elementos todas as linhas de pensamento e de enfoque os jesuítas no Brasil é esquecer que a realidade colonial impunha um tipo de reflexão, de exemplos e de realidade complexa totalmente diferente da metrópole e, portanto, uma experiência totalmente nova e a ser resolvida e dominada pela imaginação (a busca de novas soluções).

A historiografia, especialmente a inglesa, analisando operários, trouxe a experiência de volta aos assuntos históricos. A experiência, de classe ou de grupo, é o fator mais importante da vida social, pois, é através dela que as tradições e inovações são “julgadas” pelos sujeitos segundo suas conveniências (materiais e espirituais). Apesar da tendência de aplicar a “experiência” tão somente para grupos políticos “coesos” e contemporâneos, como a própria classe operária, o próprio Thompson reconhecia que o termo deveria ser usado para toda a história humana e para todos os grupos sociais distintos entre si, seja pela posição social e de trabalho, seja pela leitura desse grupo de elementos culturais e simbólicos.<sup>342</sup>

---

<sup>342</sup> THOMPSON, E. P. Miséria...op. cit. p. 182.

A experiência dos jesuítas mostra alguns pontos que estão colocados de forma dispersa pelo meu texto que indica uma constante ambigüidade : do ponto de vista do imaginário temos uma aceitação de elementos tradicionais (como os homens marinhos ou os pé-grandes) mas a desconfiança diante de outros elementos que a experiência mostrava quiméricos (como o Eldorado), já coerente com seu tempo que desconfiava desses pontos geográficos imaginários. No campo da economia inovava em vários elementos como as máquinas e na racionalidade da produção mas mantinha as missões como elemento necessário à produção e vida colonial. No tratamento do índio, pregava sua liberdade mas retomava argumentos tradicionais da sua barbárie, o que acabava por reforçar a própria escravidão. Com a natureza vemos já um interesse classificatório mais amplo do que o de outros cronistas mas ainda com a persistência do utilitarismo português, visão mais importante e duradoura dos homens daquela época sobre a natureza.

Em todos os casos uma ambigüidade traz para o leitor de sua obra a sensação de inacabada, imprecisa e dispersa. Mas por que ? Três alternativas me parecem razoáveis : o fato do padre João Daniel não ter podido acabar a sua obra, deixando-a rascunhada e portanto sem os retoques da correção e da consulta aos livros; segundo pela própria ambigüidade colonial que não permitia inovações em seu espaço apesar das tentativas dos jesuítas (como a criação de Universidades e a publicação de livros). Somente a repetição da extração e produção contínua dos mesmos produtos, e ainda, a manutenção dos elementos políticos conflitantes (colonos X jesuítas) que não colocavam outros elementos novos na arena política. Por fim, sua obra é o “reflexo” de um tempo de ruptura que é sentido pelos homens através da incerteza e, expressado na ambigüidade dos elementos sociais e culturais ainda não tão nítidos. Para o sujeito é possível encontrar a racionalidade dos seus próprios argumentos mas para quem os

observa nas décadas e séculos seguintes a ambigüidade soa como defeito e está aí a explicação para a obra de João Daniel ter sido tão descriminada pelos antropólogos da década de 1950 (e que o retomaram como importante fonte mais tarde como em A. Porro) e pelos historiadores de História do Brasil da segunda metade do século XX, ficando restrita a estudos (ainda que importantes) sobre a economia amazônica e a produção de alimentos na colônia (como em Ciro F. Cardoso e M. Y. Linhares e F. C. Teixeira ).<sup>343</sup>

Do ponto de vista historiográfico fica claro através desses elementos acima elencados que é pouco fértil deduzir a história do século XVIII brasileiro do século XVIII português. Foi essa dedução que fez com que os modernos historiadores , liberais e marxistas, buscassem em Portugal e em Pombal a renovação da visão sobre o Brasil e da Amazônia quando na verdade estavam aqui já , com dinâmica própria, os jesuítas a pensar a realidade brasileira por si. Esse distanciamento entre metrópole e colônia sempre existiu (por serem espaços diferentes, com uma dinâmica social própria) mas no século XVIII ainda aumentou mais criando os primeiros sentimentos de independência poucas décadas mais tarde. Esse descompasso da História mostra que ainda estamos atrelados ao esquema tradicional de declinar da história de Portugal todas as nossas questiúnculas e de separá-las rápida e completamente em nossa independência, quando esse processo via desde muito antes. O que deixa ser concluído que apesar de ser colônia, o Brasil já tem sua própria dinâmica social e intelectual, e que deduzir nossa história das leis pombalinas e nosso avanço intelectual das obras dos estrangeirados é esquecer que a experiência colonial produzia algo distinto e inovador em alguns pontos e os jesuítas foram parte considerável dessa história.

---

<sup>343</sup> CARDOSO, C. op. cit. & LINHARES, M.Y. & TEIXEIRA, F. C. História da agricultura no Brasil.

Eis que a experiência colonial é fundamental para entender o Brasil do século XVIII, a obra de Antonil e João Daniel.

Por fim, concluo que os tempos de mudança (como o que nós vivemos e que João Daniel viveu) apresenta possibilidades muito amplas e uma confusão simbólica que causa incerteza e choques profundos entre o passado e o futuro. O aceitável e o inaceitável ainda não estão definidos claramente o que faz com que o futuro sempre olhe para o passado com estranheza. Não entender as razões das ambigüidades é o maior fruto de incompreensão do passado. Nesse trabalho procurei mostrar que a estranheza que sentimos pela obra de João Daniel é fruto de nosso próprio desenvolvimento histórico, mas que sua ambigüidade tinha suas razões de ser por que calcadas na própria dinâmica de idéias, da cultura e da política de seu tempo. Entendidas as heranças, passamos a compreender melhor o passado. E nada nos livra de sofrer o mesmo processo de isolamento e incompreensão dos nossos bisnetos. Eles não vão compreender nossas incertezas, nossos choques entre fins de liberalismo e socialismo, mas se entenderem nossa experiência então estarão a meio caminho para nos entender.

## **8. FONTES E BIBLIOGRAFIA**

### **8.1. FONTES**

**Annaes da Bibliotheca e Archivo Publico do Pará.** Tomo Quinto. Pará : Instituto Lauro Sodré, 1906.

ANTONIL, André José. Cultura e Opulência no Brasil. Lisboa : Alfa, 1986; Biblioteca da Expansão Portuguesa

BONIFÁCIO, J. Projetos para o Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

CONDAMINE, Charles. Viagem pelo Amazonas. 1735-1745. Rio de Janeiro : Nova Fronteira; São Paulo Edusp, 1992.

DANIEL, João. O Tesouro Descoberto do Rio Amazonas.” in **Separata dos Anais da Biblioteca Nacional**. Vol. 95, t- 1-2. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1975-76.

ECKART, Anselmo. Memórias de um Jesuíta Prisioneiro de Pombal. São Paulo : Edições Loyola, 1987.

FEIJÓO, Pe. Benito Jerónimo. Teatro Critico Universal. 3 Vols. Madrid : Espasa-Calpe,s.a., 1941.

“Instrução dirigida na data de 10 de fevereiro de 1758 ao mesmo Francisco de Almada de Mendonça, ministro de Sua Magestade Fidelissima na curia de Roma informando-o das Desordens que até aquelle tempo havião accumulado os religiosos da Companhia de Jesus, aos muito absurdos em que se tinhão precipitado nos domínios ultramarinos desta monarchia, quando Sua Magestade se viu obrigado a informar o santissimo padre Benedicto XIV, dos insultos dos ditos religiosos , pela outra carta instructiva de 8 de outubro de 1757” in MORAES, M. Corographia Histórica, cronographica, genealogica, nobiliaria e política do Império do Brasil. Rio de Janeiro : Typ. Brasileira, 1860. Tomo IV.

QUESNAY, F. Quadro Económico. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.

RODRIGUES DE MELJO, J. Temas Rurais do Brasil. Ponta Grossa : UFGP, 1997.

ROSÁRIO, Manuel da Penha do. Lingua vulgar versus Língua Portuguesa. A defesa do Pe. Manuel da Penha do Rosário contra a imposição da língua portuguesa aos índios por meio dos missionários e páracos.” in **Anais da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1994, vol 113.

SMITH, Adam. A Riqueza das Nações. Investigação sobre a natureza e suas causas. (Os Economistas) São Paulo : Nova Cultural, 1996. trad. Luiz João Baraúna.

UNIVERSIDADE DO AMAZONAS/CEDEAM. Autos da Devassa Contra os índios Mura do Rio Madeira e Nações do Rio Tocantins. (1738-1739). Fac-simile e transcrições paleográficas. Introdução de Adélia Engrácia de Oliveira. Manaus : FUA, Brasília, INL, 1986.

## 8. 2. Bibliografia consultada e citada

- ABREU, C. Capítulos de História Colonial. (1500-1800). Os caminhos antigos e o povoamento do Brasil. Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1963.
- ABREU, C. Correspondência. Rio de Janeiro : Civilização Brasileira , 1977. Volumes 1 ?
- AQUINO, S. Tomás. Suma Teológica. Trad. Alexandre Correia. São Paulo : Industria Gráfica Siqueira, 1948. 20 v.
- ARCINIEGAS, Germán. Latin America. A Cultural History. London : Barrie & Rockliff (The Cresset Press), 1966.
- ARIÈS, P. História social da criança e da família. Rio de Janeiro : Guanabara, 1981.
- AZEVEDO, J. Lúcio. O Marquês de Pombal e a sua Época. (2 Edição). Rio de Janeiro : Anuario do Brasil, 1922
- AZEVEDO, J. Lúcio. Os Jesuítas no Grão-Pará. Suas Missões e Colonização. Lisboa : Tavares & Cardoso, 1901.
- BAÊTA NEVES, L. F. O combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios. Rio de Janeiro : Forense, 1978.
- BANGERT, William, V. S.J. História da Companhia de Jesus . São Paulo : Edições Loyola, 1985.
- BETHELL, L. (org.) História da América Latina. Vol I. São Paulo : EDUSP, 1997.
- BLOCH, M. Introdução à História. Lisboa : Europa- América, s.d.
- BOTTOMORE, T (org.) Dicionário do pensamento marxista . Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1988
- BOXER, Charles R. A Idade de Ouro do Brasil. (2 Edição) São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1969.
- BRASILIENSE, A. Lições de História Pátria. São Paulo : Typografia da Provincia, 1877.

- CABRAL, Roque et alli. (Direção). Logos. Enciclopedia Luso-Brasileira de Filosofia. Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa. Lisboa/ São Paulo : Verbo, 1989. Vols. I a V.
- CAMPOS, Fernando Arruda. Tomismo e Neotomismo no Brasil. São Paulo : Grijalbo, 1968.
- CASCUDO, C. Geografia dos mitos brasileiros. Belo Horizonte : Ed. Itatiaia : São Paulo : USP, 1983.
- CASTORIADIS, Cornelius. A Instituição Imaginária da Sociedade. (2 Edição) Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1982.
- CASTRO, Armando. Doutrinas Económicas em Portugal na Expansão e na Decadência. (séc. XVI a XVIII). Biblioteca Breve Vol. 25. Portugal : Instituto de Cultura Portuguesa, 1978.
- CASSIRER, E. A filosofia do iluminismo. Campinas : UNICAMP, 1992.
- CATHARINO, José Martins. Trabalho Índio em Terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil. Tentativa de Resgate-Ergonológico. Rio-de-Janeiro : Salamandra, 1995.
- CARDOSO, C. F. Economia e sociedade em áreas coloniais periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817). Rio de Janeiro : Graal, 1984.
- CARDOSO, Ciro F. S. Agricultura, Escravidão e Capitalismo. Petrópolis : Vozes, 1979.
- CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R.. Domínios da História. Ensaios de teoria e metodologia.
- CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. Preconceito Racial. Portugal e Brasil-colônia. São Paulo : Brasiliense, 1988. (2 edição)
- CARVALHO, Antônio José de & DEUS, J. de. Diccionario Prosodico de Portugal e Brazil. Porto (Rio de Janeiro) : Lopes & C.<sup>a</sup>, 1905.
- CHÂTELLIER, L. A religião do pobres. As fontes do cristianismo moderno. Lisboa : Estampa, 1993.
- CORRÊA da SILVA, Marilene. O Paiz do Amazonas. Dissertação de Mestrado em Sociologia. São Paulo, 1989.
- COSTA, José Silveira da. Tomás de Aquino : A Razão a Serviço da Fé. São Paulo : Moderna (Coleção Logos), 1993.
- CUNHA, Euclides. À Marjem da Historia. (4 Edição). Porto : Chardon, de Lelo & Irmão,

1926.

CUNHA, Manuela Carneiro (org). História dos Índios no Brasil. São Paulo : Companhia das Letras : SMC : FAPESP, 1992.

DACANAL, J. H. & GONZAGA, S. (org.) RS : Economia e política. Porto Alegre, 1993.

DELUMEAU, Jean. Uma História do Paraíso. O Jardim das Delícias. Lisboa : Terramar, 1994.

D'INCAO, M. A. (org). História e Ideal. Ensaio sobre Caio Prado Junior. São Paulo : Brasiliense, 1989.

DOBB, Maurice. A Evolução do Capitalismo. (Os Economistas). São Paulo : Nova Cultural, 1988.

DUBY, G. & ARIÈS, P. História da Vida Privada. Da renascença ao século das Luzes. São Paulo : Companhia das Letras, 1991.

ECO, U. A ilha do dia anterior. Rio de Janeiro : Record, 1995.

ENGELS, Friedrich. Anti-Düring. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1976.

ESCRAGNOLLE-TAUNAY, A. d'. Monstros e monstregos do Brasil. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.

FALCON, Francisco José Calazans. A Época Pombalina. Política Econômica e Monarquia Ilustrada. São Paulo : Ática, 1982.

FEBVRE, L. Lutero. Un destin. México : Fondo de Cultura Económica, 1992

FERLINI, V. Terra, trabalho e poder. São Paulo : Brasiliense, 1988.

FIGUEIREDO, A. N. & VERGOLINO-HENRY, A. A presença africana na Amazônia colonial : uma notícia histórica. Arq. Público do Pará : Belém, 1990.

FOUCAULT, Michel. As Palavras e as Coisas. Uma arqueologia das ciências humanas. São Paulo : Martins Fontes, 1981.

FRAGOSO, João & FLORENTINO, Manolo. O Arcaísmo como Projeto. O mercado Atlântico, Sociedade Agrária e Elite Mercantil no Rio de Janeiro, c.1790-c.1840.(2 Edição) Rio de Janeiro : Sette Letras, 1996.

FREYRE, G. Casa Grande & Senzala. (12 Edição Brasileira). Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1963.

FURTADO, C. A formação econômica do Brasil. Brasília : UNB, 1963.



- GERBI, Antonelo. O Novo Mundo. História de uma polêmica. 1750-1900. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.
- GILSON, Étienne. El Tomismo. Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino. Buenos Aires, Desclee, de Brouwer, 1951.
- GINZBURG, C. O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- GINZBURG, C. “Sinais : raízes de um paradigma indiciário” in Mitos, Emblemas, Sinais. Morfologia e História. (2ª reimpressão). São Paulo : Companhia das Letras, 1991.
- GIRARDET, Raoul. Mitos e mitologias políticas. São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- GIUCCI, Guilherme. Viajantes do maravilhoso. O novo mundo. São Paulo : Companhia das Letras, 1992.
- GLÉNISSE, J. Iniciação aos estudos históricos. São Paulo : Betrandad, 1986.
- GRAMSCI, Antonio. A Concepção Dialética da História. (9 Edição). Rio de Janeiro : Civilização Brasileira, 1991, p. 17.
- GORENDER, Jacob. O escravismo colonial. São Paulo : Ática, 1978.
- HILL, Christopher. Change and Continuity in 17th-century England. London & New Haven : Yale University Press, 1991.
- HOBSBAWM, E. J. A Era das Revoluções. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1979.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. Visão do Paraíso. Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil. (5 Edição). São Paulo : Brasiliense, 1992.
- HOLANDA, S. B. Livro dos Prefácios. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.
- HOLANDA, S. B. Caminhos e Fronteiras. (3 Edição) São Paulo : Companhia das Letras, 1994.
- HOLANDA, S. B. Raízes do Brasil. (4 Edição). Brasília : Editora Universidade de Brasília, 1963.
- INED. François Quesnay et la Phisiocratie. Paris : INED, 1958. vol I e II
- KAPPLER, Claude. Monstros, Demônios e Encantamentos no Fim da Idade Média. São Paulo : Martins Fontes, 1994.
- LACOUTURE, Jean. Os Jesuítas. I. Os Conquistadores. Porto Alegre : L&PM, 1994.

- LANGER, J. As cidades imaginárias do Brasil - Ensaio. Curitiba : Governo do Estado do Paraná (The Document Company -Xerox do Brasil), 1997.
- LAPA, J.R. Amaral. Economia Colonial. São Paulo : Perspectiva, 1973.
- LE GOFF, Jacques. O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa : Edições 70, 1985.
- LEITE, Serafim. S. J. História da Companhia de Jesus no Brasil. 10 v. Rio de Janeiro : Instituto Nacional do Livro, 1936-1943.
- LEITE, S. Breve História da Companhia de Jesus no Brasil. 1549-1760. Braga : Livraria A.I. 1993.
- LINHARES, M. Y. & TEIXEIRA DA SILVA, F. História da agricultura brasileira (combates e controvérsias). São Paulo : Brasiliense, 1981.
- LISBOA, J. F. Apontamentos para a História do Maranhão. Petrópolis : Vozes, 1976.
- LORENZ, Konrad. Os Fundamentos da Etologia. São Paulo : UNESP, 1995.
- MARX, K. Teorias da Mais-Valia. São Paulo : Bertrand do Brasil, 1987. vol I
- MARX, K. Grundrisse. Lineamientos fundamentales para 1857-1858. México : Fondo de Cultura Económica, 1985. Vol. I e II.
- MARX, K. Formações Econômicas pré-capitalistas. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1986.
- MARX, K. & ENGELS, F. Obras Escolhidas. vol I. São Paulo : Alfa-ômega, s.d.
- MAXWELL, Kenneth. Marquês de Pombal. Paradoxo do iluminismo. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1996.
- MORAES, Raymundo. O Meu Dicionário das Causas da Amazônia. 2 Volume. Rio de Janeiro : Alba, 1931.
- MÖRNER, Magnus. (Ed.) The Expulsion of the Jesuits from Latin America. New York : Alfred-A-Knopf, 1965.
- NOVAES, Fernando Antonio. Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808). São Paulo : Hucitec, 1979.
- NOVINSKY, Anita. Cristãos Novos na Bahia. São Paulo : Perspectiva, 1972.
- PILATTI, BALHANA, PINHEIRO MACHADO & WESTPHALEN. História do Paraná. Curitiba : Grafipar, 1969. Primeiro volume.

- POMBO, R. F. J. História do Brasil. Rio de Janeiro : J. Fonseca Saraiva & C<sup>a</sup>, 1905. 10 vols.
- PRAÇA, Lopes. História da Filosofia em Portugal. Lisboa : Guimarães e Cia Editora, 1974.
- PRADO Jr., Caio. Formação do Brasil Contemporâneo. (22 Edição) São Paulo : Brasiliense, 1992.
- PRADO, Eduardo et alli. IV Centenário do venerável Joseph de Anchieta. Paris : Aulliad, 1900.
- QUESNAY, François. Quadro Económico. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 1969.
- RAMINELLI, Ronald. Imagens da Colonização. A Representação do Índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1996.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. História do Amazonas. Manaós : Augusto Reis, 1931.
- RIBEIRO, D. O povo brasileiro. São Paulo : Companhia das Letras, 1989.
- RIBEIRO, D. Suma Etnológica brasileira. Arte índia. Volume 3. p. 119-148. Petrópolis : Vozes, 1987.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. A ciência dos trópicos. A arte médica no Brasil do século XVIII. São Paulo : Hucitec, 1997.
- RODRIGUES, José Honório. História da História do Brasil. Historiografia colonial. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1979.
- ROMERO, R. Mecanismos da conquista colonial. São Paulo : Perspectiva, 1989.
- ROSA, G. J. Grande Sertão : Veredas. São Paulo : Abril cultural, 1983.
- ROSA, Guimarães . “Meu tio, Iauaretê” in Ficção Completa. Rio de Janeiro : Nova Aguilar, 1994. Vol II.
- ROSSI, Paolo. A Ciência e a Filosofia dos Modernos. São Paulo : Editora Unesp, 1992.
- SANTOS, A. Veiga dos. Filosofia Política de Santo Tomás de Aquino. (3 Edição) São Paulo : José Bushatsky, 1954.
- SIMONSEN, R. História econômica do Brasil. 1500-1820. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1969.
- SHAKESPEARE, William. A Comédia dos Erros & O Mercador de Veneza. Rio de

- Janeiro : Nova Fronteira, 1990. (trad. Bárbara Heliodora).
- SHAKESPEARE, W. Sonhos de uma noite de verão & Noite de Reis. Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 1991.
- SKINNER, Quentin. As Fundações do Pensamento Político Moderno. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.
- SOARES, José Carlos de Macedo. Fronteiras do Brasil no Regime Colonial. Rio de Janeiro : José Olympio, 1939.
- SOUZA, Laura de Mello. O Diabo e a Terra de Santa Cruz. (4 reimpressão) Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial. São Paulo : Companhia das Letras, 1994.
- SOUZA, L. M. Inferno Atlântico. Demonologia e colonização séculos XVI-XVIII. São Paulo : Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, Márcio. A Expressão Amazonense. Do colonialismo ao neocolonialismo. São Paulo : Alfa Ômega, 1977.
- SOUZA, M. Breve História da Amazônia. São Paulo : Marco Zero, 1994.
- SZMRECSÁNYI, Tamás. (org) História econômica do período colonial. São Paulo : Hucitec, 1996.
- THOMAS, Keith. O Homem e o Mundo Natural. São Paulo : Companhia das Letras, 1988.
- THOMPSON, E. P. A Formação da Classe Operária Inglesa. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1989.
- THOMPSON, E. P. A Miséria da Teoria. ou um planetário de erros. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1981.
- THOMPSON, E. P. Witness Against the Beast. William Blake and The Moral Law. New York : New Press, 1994.
- THOMPSON, E. P. Customs in Common. Studies in traditional popular culture. New York : New Press, 1994.
- THOMPSON, E. P. Costumes em comum. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo : Companhia das Letras, 1998.
- THOMPSON, E. P. Senhores e Caçadores. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1989.
- THOMPSON, E. P. William Morris. Romantic to revolutionary. Califórnia : Stranford University Press, 1988.

- TOCANTINS, Leandro. Amazônia : Natureza, Homem e Tempo. Rio de Janeiro : Biblioteca do Exército : Ed. Civilização Brasileira, 1982.
- TUCHMAN, B. A prática da história. Rio de Janeiro : José Olympio, 1991.
- VAINFAS, Ronaldo. Trópicos dos pecados. Moral, sexualidade e inquisição no Brasil. Rio de Janeiro : Campus, 1989.
- VAINFAS, R. A Heresia dos Índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo : Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, R. (org.) América em tempo de conquista. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1992.
- VARGAS, M. (org). História da Técnica e da tecnologia no Brasil. São Paulo : UNESP, 1994.
- VARNHAGEN, F. A . História Geral do Brasil. São Paulo : Melhoramentos, 1976. 6 Volumes.
- VARNHAGEN, F. A . Correspondência Ativa. Carta 20. P. 53.
- VERBO. Enciclopedia Luso-Brasileira de Cultura. 6º vol. Lisboa : Verbo, 1967.

### 8.3. Artigos e Revistas

- ARAÚJO, Marcos Dias. “O imaginoso padre João Daniel e o projeto colonial : Imaginário e política” in **ANAIS DO-IV Evento de Iniciação Científica da UFPR**, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 1996. p. 426
- ARAÚJO, Marcos Dias. O Tesouro descoberto do padre João Daniel : crise colonial, economia e imaginação no século XVIII-Amazonico. Monografia apresentada ao curso de História, UFPR. Sob orientação do Prof. Dr. Ronald Raminelli. Curitiba, 1997.
- ARAÚJO, Marcos Dias de. “A obra do Padre João Daniel : economia e imaginário” in **História : Questões e Debates**. Curitiba; julho - dezembro de 1996. p. 164-178.
- AZZI, Riolando. “Moral Católica e Sociedade Colonial”. in **Reflexão**. Campinas, n. 24. s.d.
- BAENA, Antonio Ladislau Monteiro. “Observações ou notas Ilustrativas dos Primeiros Três capítulos da Parte Segunda do Tesouro Decoberto no Rio Amazonas” in **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**. N 19 Outubro de 1843. p. 275-311.

- BASTOS, Abguar. "Os Deuses e os Heróis da mitologia amazônica" in **Pau Brasil**. São Paulo. Nov/Dez, 1986. p. 16-19.
- BIOU, Jean. "Lumières et Anthropophagie" in **Revue de Sciences Humaines**. Tome XXXVII. N. 146, Avril-Juin, 1972.
- CELESTINO de ALMEIDA, Maria Regina. "Os Vassallos D'el Rey nos Confins da Amazônia. A colonização da Amazônia Ocidental - 1750-1798" in **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, n. 112, 1992.
- CORRÊA da SILVA, Marilene. "A Amazônia Colonial" in **Anais da Biblioteca Nacional**, Rio de Janeiro, n. 112, 1992.
- DIAS, Manuel Nunes. "A Política Pombalina na Colonização da Amazônia. (1755-1778)". in **Stvdia**, Lisboa. n. 23, abril, 1968.
- DIAS, Manuel Nunes. "Estratégia Pombalina de Urbanização do Espaço Amazônico" in **Brotéria**. ago-set-out, vol. 115 n. 2 - 3 -4, 1982.
- LECLERC-OLIVE, M. "Les figures du temps biographique" in **Cahiers Internationaux de Sociologie**. Volume CIV. Paris : Presses Universitaires de France, 1998.
- LEITE, Serafim. "O Curso de Filosofia e Tentativas para se Criar a Universidade do Brasil no Século XVII" in **Verbum**, 1948, vol. V, n° jan/jun.
- LEITE, Serafim. "João Daniel, Autor do 'Tesouro Descoberto no Máximo Rio Amazonas. À luz de documentos inéditos" . **Revista da Academia Brasileira de Letras** .
- LERMEN, Gisela Anna Büttner. "O Pensamento Filosófico na Formação Brasileira no Brasil Colônia". in **Reflexão**. Campinas, n. 30, s.d.
- LEVI, G. "Les usages de la biographie" in **Annales Économies, Sociétés, Civilizations**. 44<sup>o</sup>. Année, n. 6, 1989.
- LOUSADA, W. "Nota Explicativa" in **Anais da Biblioteca Nacional**. V. 95. Tomo 1. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1976.
- MARCHI, Euclides. "Uma Igreja no Estado livre : o discurso da hierarquia católica sobre a República" in **História : Questões e Debates**, Curitiba, jun-dez. 1989. p 213-259.
- MOOG, Ligia Costa. "A Segunda Escolástica Portuguesa - Francisco Suarez e a Ratio Studiorum" in **Reflexão**. Campinas, n. 40, s.d.
- PORRO, Antonio. "Mitologia Heróica e Messianismo na Amazônia Seiscentista" in

- Revista de Antropologia.** São Paulo. Volumes 30/31/32, 1987/88/89. p. 383-389.
- RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. "O Modelo Jesuítico de Ensino de Filosofia e sua Realização Histórica no Brasil Colônia". in **Reflexão**. Campinas. Vol II, N. 06, julho 1977.
- ROMANO, Antonella. "Les collèges jésuites, lieux de la sociabilité scientifique 1540-1640" in Le Bulletin de la Societe D'Histoire Moderne et Contemporaine, tome 44, 1997, 3 e 4.
- ROOVER, Raymond de. "Economic Thought : Ancient and Medieval Thought" in SILLS, David. L. (editor). International Encyclopedia of the Social Sciences. New York : The Macmillan Company & the Free Press, 1968. Vol 4. p. 432.
- SANTOS FILHO, José dos Reis. "Amazônia : Processos de Valoração e Registros Simbólicos" in **Perspectivas**. Revista de Ciências Sociais. São Paulo. Volume 15, 1992.p. 59-68.
- Social Research.** In Company of Animals. New York. Volume 62. No. 03 Fall 1995.
- TOCANTINS, L. "A Bíblia Ecológica do Padre João Daniel" in **ANAIS DA BIBLIOTECA NACIONAL**. DANIEL, J. O Tesouro Descoberto do Rio Amazonas. Rio de Janeiro : Biblioteca Nacional, 1976. Volumes I e II.
- TRENARD, Louis. "L'idée de nature en France dans la première partie du XVIIIe siècle" in **Revue Historique**. CCXII. 2, 1969. p. 365-372.
- VARNHAGEN, F. A. "Thesouro Decoberto no Maximo Rio Amazonas e Índice Geral das materias contidas nas seis partes do Thesouro Decoberto do Maximo Rio Amazonas" in **RIHGB**. Tomo II (segunda Edição), Rio de Janeiro : Typographia Imparcial de J. M . Nunes Garcia, 1858.
- VINER, Jacob. "Economic Thought : Mercantilist Thought" in SILLS, David. L. (editor). International Encyclopedia of the Social Sciences. New York : The Macmillan Company & the Free Press, 1968. Vol 4.